IOAN C. TEȘU

TEOLOGIA NECAZURILOR SAU A ÎNCERCĂRILOR

Preot IOAN C. TEŞU

TEOLOGIA NECAZURILOR SAU A ÎNCERCĂRILOR

GÂNDURI DE FOLOS DUHOVNICESC

C U P R I N S

Iubite cititorule,

Părinţii duhovniceşti ai Răsăritului ortodox, atunci când vorbesc despre viaţa şi timpul acesta, le aseamănă cu călătoria pe o mare. Marea aceasta a vieţii este agitată, pentru că din adâncurile ei tenebroase se înalţă către suprafaţă valurile periculoase şi ucigătoare de suflet ale păcatelor şi patimilor. Ispitele de la suprafaţă, la rândul lor, ca nişte vânturi puternice, caută să ne scufunde în beznă.

Dacă vrem ca această călătorie să nu fie o rătăcire, un naufragiu sau o scufundare în zonele ei inferioare, ea trebuie făcută pe corabia credinţei, cu dragoste de Dumnezeu şi de semeni.

Călătoria aceasta nu este uşoară şi lină, ci grea şi învolburată. Adevăratul călător îşi probează şi dovedeşte tăria sa morală prin depăşirea necazurilor, a încercărilor sau greutăţilor care vin asupra sa fără de voie. Înţelegerea profundei lor semnificaţii duhovniceşti, este măsură a înaintării sale. Oricât de multe şi de mari ar fi ele, nu-i pot împrăştia gândul de la Dumnezeu, a Cărui ajutor îl simte neîncetat, ci odată cu timpul, îi dau statornicie şi rezistenţă. El dobândeşte astfel, cu ajutorul lui Dumnezeu, tăria stâncii în faţa valurilor.

Am scris aceste gânduri în momente de nevoie sufletească, pentru a-mi afla un reazim. Acesta nu poate fi altul, cu adevărat, decât Dumnezeu. Am căutat să mă edific şi să mă întăresc duhovniceşte mai întâi pe mine, dar am avut bucuria, cu ajutorul lor şi în calitate de umil preot, să dau un sens şi vieţii şi nevoinţelor celor apropiaţi.

M-ar bucura să ştiu că ele pot folosi şi altora, spre a descoperi adevărata valoare a lumii şi vieţii acestea - de loc şi timp de pregătire a adevăratei vieţi veşnice şi fericite. În astfel de vremuri, îndemnul plin de iubire şi autoritate duhovnicească a Părinţilor cu viaţă îmbunătăţită, sfântă, are puterea de a da o orientare şi un sens călătoriei noastre, pentru ca atunci când ea se va fi terminat, să o descoperim a fi fost o ancorare la ţărmul liniştit al adevăratei fericiri, cea care nu se sfârşeşte niciodată.

ÎNVĂȚĂTURA DESPRE LUME ÎN SPIRITUALITATEA ORTODOXĂ

Pentru spiritualitatea creştină, în general, dar în mod deosebit pentru ascetica ortodoxă, atitudinea față de lume şi față de lucrurile ce o compun este fundamentală în planul mântuirii şi al eshatologiei.

Un prim pericol, urmare a păcatului originar, îl constituie acela de a înțelege creația deformat, ca sursă de provocare a plăcerii, ceea ce o aruncă într-o existență paranaturală, făcând din ea o cale spre iad. Contemplată, însă, în rațiunile ei divine, duhovniceşti, ea devine o adevărată "arenă" sau "stadion"[1], cum o numesc Părinții duhovniceşti ai Răsăritului ortodox, loc de exersare a puterilor spirituale superioare, o cale spre rai, un drum spre îndumnezeire şi spre unirea cu Dumnezeu-Iubire.

Învățătura creştină nu priveşte doar aspectul exterior al lumii şi nici nu o consideră un simplu cadru sau mediu al vieții raționale, ci îi acordă acesteia o înaltă valoare educativă şi soteriologică. Lumea, în învățătura creştină, este drum sau cale spre desăvârşire. Alături de om şi prin el, ea este chemată să participe la viața duhovnicească, să fie restaurată şi recapitulată ontologic, mântuită, să "pătimească îndumnezeirea".

Deşi vorbeşte uneori, în sens negativ despre "lume", sensul pe care îl dă acesteia spiritualitatea ortodoxă este pozitiv, lumea fiind chemată să devină un "laborator al desăvârşirii şi sfințeniei", pentru că îşi descoperă adevăratul rol şi adevărata semnificație doar în legătură cu omul şi acesta, nu în starea de cădere, ci în aceea de restaurare.

Creația are un rol fundamental, este indispensabilă omului, nu doar din punct de vedere fizic, material, ci şi spiritual. Ea este locul, mediul în care omul îşi lucrează mântuirea, urcându-i variatele trepte, pe calea rațiunilor lucrurilor, deci este absolut necesară desăvârşirii omeneşti, după cum nici ea nu-şi dobândeşte adevăratul ei sens decât în legătură cu omul, cel care o mântuieşte.

Tot astfel, "mântuirea nu se obține în izolare, ci în cadrul cosmic"[2]. Mântuindu-se pe sine, omul înalță lumea la treapta de "materie înduhovnicită"[3] şi ridicând lumea, se exersează duhovniceşte pe sine.

Privită doar în aspectul ei exterior, fizic, lumea este trecătoare. Ea nu îşi descoperă scopul şi nu îşi atinge vocația decât în şi prin om, "chip al lui Dumnezeu".

---

[1] Sfântul Isaac Sirul, **Cuvinte despre sfintele nevoințe**, în ***Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina şi desăvârşi***, volumul X. Traducere, introducere şi note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, Bucureşti, 1981, p. 263: "*Lumea aceasta e un loc de luptă şi un stadion de curse. Şi timpul acesta e un timp de luptă*".

[2] Preot Profesor Dr. Dumitru Stăniloae, **Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica şi mistica**, EIBMBOR, Bucureşti, 1992, p. 166.

[3] Idem, **Teologia Dogmatică Ortodoxă** pentru Institutele teologice, volumul 3, EIBMBOR, Bucureşti, 1978, p. 417.

O primă delimitate este de ordin terminologic, dar cu implicații profunde. Părinții duhovnicești vorbesc despre lume, folosind doi termeni oarecum diferiți: cel de **creație** şi cel de **lume.**

Conceptul de "cosmos" sau "creație" are un sens pozitiv şi o semnificație în planul veşniciei, pe când "lumea" are nu un sens peiorativ, cât mai ales o conotație negativă, în deplină continuitate față de învățătura Noului Testament, potrivit căreia "lumea zace sub puterea celui rău" (I Ioan 5,19; I Ioan 2, 15), înțelegându-se prin aceasta lumea contaminată de păcat. Alteori, în scrierile duhovnicești întâlnim o altă pereche de sintagme: "chipul interior" şi "chipul exterior" al lumii, cu un înțeles oarecum apropiat de cel de "creație" şi respectiv "lume", ceea ce dovedește faptul că Părinții nu se limitează la simple precizări de ordin tehnic, ci pătrund în esența problemei.
Prin urmare, spiritualitatea creştină vorbeşte sau distinge două aspecte, două laturi ale lumii: prima în care lumea reprezintă mediul natural al vieții noastre.
Pe aceasta omul are vocația de a o spiritualiza, de a o înduhovnici necontenit, spre descoperirea şi experierea rațiunilor sale, conducându-o spre un "cer nou şi pământ nou". Alta este lumea păcatului, ostilă lucrării duhovnicești şi prezenței lui Dumnezeu în ea. De aici decurg două atitudini ascetice față de lume: una pozitivă şi una negativă[4].

Atunci când lumea este privită şi înțeleasă din punctul de vedere al originii şi finalității sale, ea se descoperă în calitate de operă a iubirii lui Dumnezeu, pe care şi noi trebuie să o iubim, la fel cum a iubit-o Dumnezeu Însuşi. Însă, atunci când ne referim la lumea căzută în păcat, altfel decât cea pe care a făcut-o Dumnezeu, ea pare a fi, mai degrabă, duşmanul lui Dumnezeu şi al nostru şi de aceea, trebuie să fie învinsă. Sensul pe care îl dă spiritualitatea filocalică acestei lupte nu este acela de fugă de lume, ci de biruință asupra ei, pentru a ne elibera de ea şi a o elibera şi pe ea de răul care încearcă să o domine. Nu putem iubi lumea cu o dragoste adevărată dacă nu începem prin a e ne elibera de ea; trebuie să urâm în lume păcatul, pentru a o mântui pe ea şi pe noi[5].

Atunci când se referă la creație sau lume în sensul pozitiv, scriitorii filocalici arată valoarea ei de suport pentru lucrarea mântuirii, subliniind, în acelaşi timp, rolul responsabil al omului în această mişcare generală spre îndumnezeire. Însă, când se referă la lumea păcatului, Părinții duhovnicești evidențiază mai mult caracterul sau aspectul dramatic, încordat al luptei de eliberare a acesteia din robia păcatului şi a morții[6].

Cu toate acestea, autentica atitudine, vom vedea că nu este nici cea de respingere a lumii, dar nici cea de cufundare exclusivă în plăcerile pe care ea le poate oferi, ci ceea ce în spiritualitatea filocalică se cuprinde sub titlul generic de **nepsis** sau **trezvie**, adică a utilizare a ei cu discernământ, de consumare euharistică a ei, ca pe un mediu

---

[4] Thomas Spidlik, **La spiritualite de l'Orient chretien**, Pontificium Orientalium Studiorum, Roma, 1978, p. 123-124. În **Izvoarele luminii. Tratat de spiritualitate**, Editura Ars Longa, Iaşi, 1995, p. 154, Thomas Spidlik arată că termenul "lume" poate avea patru semnificații principale: 1) lumea văzută şi nevăzută, adică tot ceea ce a creat Dumnezeu; 2) natura văzută (spre deosebire de om); 3) societatea umană şi 4) societatea coruptă, mediul social pervers, ispitele, adică lumea în sensul moral.

[5] Louis Bouyer, **Introduction a la vie spirituelle. Precis de theologie ascetique et mistique**, Paris, 1960, p. 189.

[6] De aici decurg,, de fapt, şi cele două atitudini ascetice, cu privire la lume: retragerea din lume şi slujirea ei. Adevărații Părinți duhovnicești au ştiut însă să le îmbin.e. După o perioadă de solitudine, de autocunoaştere şi de biruință asupra păcatelor şi patimilor, ei s-au pus în slujba comunității, a semenilor, a lumii.

sacramental, prin intermediul căreia Dumnezeu lucrează asupra noastră, îşi revarsă darurile iubirii Sale nelimitate, de luptă pentru a descoperi raţiunile ei fundamentale şi de biruinţă a lor asupra păcatului, trupescului, trecătorului.
În învăţătura duhovnicească a Răsăritului ortodox, această delimitate nu are un caracter reducţionist, ci elastic. "Creaţia" sau "lumea" sunt una şi aceeaşi realitate de ordin material, chemate să se spiritualizeze, dar în două aspecte sau în două manifestări ale sale.

Învăţătura despre raţionalitatea lumii, imprimată prin creaţie.

Părinţii spiritualităţii răsăritene dezvoltă adevărurile dogmatice fundamentale cu privire la creaţie, dându-le nuanţări şi profunzime deosebite. Concepţia lor despre lume este în continuitate faţă de adevărurile scripturisitice revelate şi faţă dogmele formulate de sinoadele ecumenice, pe care le explicitează într-o manieră duhovnicească, ajungând la învăţături de o valoare deosebită, cum este cea privind **raţiunile lucrurilor** sau **raţionalitatea creaţiei**. Trăirea lor şi-a pus amprenta asupra cugetării lor, înălţându-o, înduhovnicindu-o, ceea ce a determinat pe unii teologi să vorbească despre o adevărată spiritualitate a "deşertului"[7].

Învăţătura lor despre lume este atât de înaltă şi subtilă, încât putem vorbi, la unii dintre ei, cum este Sfântul Maxim Mărturisitorul, de o adevărată "ontologie" sau “ontoteologie” a creaţiei. În cadrul acestei ontoteologii, categoriile pe care le utilizează Sfântul Maxim sunt filosofice, dar modul în care le valorifică din punct de vedere spiritual, face ca acestea să devină curente în teologia şi spiritualitatea ortodoxă ulterioară.

Întreaga creaţie este, în fiinţa ei, un mediu de reflectare, de străvedere a transcendenţei[8]. Acest caracter de simbol şi această structură simbolică a lumii este exprimată de Părinţii filocalici în învăţătura despre raţionalitatea ei.

Un prim argument pentru raţionalitatea creaţiei îl aflăm la Sfântul Maxim Mărturisitorul, care consideră că tot ceea ce este făcut de Dumnezeu are un caracter raţional. Singură patima - consideră Sfântul Maxim - este iraţională.
Dacă el afirmă raţionalitatea creaţiei, ca întreg, Calist Catafygiotul, scriitor filocalic din veacul al XIV-lea, învaţă că fiecare lucru are un sens raţional, în planul iconomiei divine. "Şi nu este în nici unul din lucruri - spune el - oricât ar fi de mic, ceva care să fie lipsit de un înţeles. Şi aceasta este o rânduială foarte potrivită. Căci nimic din toate cele

---

[7] John Meyendorff, **St. Gregoire Palamas et la mystique orthodoxe**, Paris, 1959, p. 7. Sfântul Isaac Sirul, în celebrele sale **Cuvinte despre sfintele nevoinţe...**, p. 47, vorbeşte despre nevoitorii şi pustnicii care “au prefăcut pustia în cetate şi au făcut-o locuinţă a îngerilor”.

[8] Pr. Prof. D. Stăniloae, **Simbolul ca anticipare şi temei al posibilităţii icoanei**, în “Studii teologice”, VII (1957), nr. 7-8, p. 438.

făcute prin Cuvântul dumnezeiesc al Atotțiitorului pentru om, nu trebuia să se arate făcut fără rațiune..."[9].

În ideea de raționalitate a lumii, în general şi a tuturor lucrurilor ce o alcătuiesc, sunt cuprinse legăturile şi relațiile fireşti, originare, dintre lucruri, căci numai Dumnezeu există de la sine şi prin sine.

Creația şi lucrurile ei există în virtutea unei legi interioare, manifestată sub forma unei legături interioare între ele. Fiecare lucru creat există pentru şi prin altul. Sensul fiecăruia este de a fi suport pentru altceva mai înalt. La baza creației stă această intercondiționare. Fiecare lucru are un sens propriu, o cauză şi o finalitate proprie, dar acestea nu sunt înțelese ca ultimă realitate, ci în legătură cu rațiunile celorlalte lucruri.

Aşadar, lumea în ansamblul ei, precum şi fiecare lucru creat de Dumnezeu au o raționalitate, au fost create cu un scop şi spre o anumită finalitate. Scopul general al creației, dat încă de la facerea ei, îl constituie înălțarea ei, cu ajutorul omului, până la treapta de suport pentru duhovnicesc, de cadrul optim al mântuirii.

Lumea, chiar şi după căderea în păcat a omului şi pervertirea rațiunilor ei inițiale, "nu e opacă, ci transparentă, spirituală"[10], ea nu este străină omului, din punct de vedere duhovnicesc, dar descoperirea adevăratelor ei semnificații şi a finalității ei necesită un efort deosebit ascetic, de spiritualizare a ființei noastre, până la cele mai înalte trepte ale contemplației.

Sfântul Maxim Mărturisitorul are o concepție şi viziune pozitivă, duhovnicească asupra creației, a lumii. Lumea este surprinsă nu în aspectul ei autonom, prin care se înstrăinează de Creatorul ei, ci în ceea ce îi conferă adevărata sa valoare - legătura sa cu Dumnezeu şi cu omul creat de Dumnezeu pentru a o guverna duhovniceşte. Sfântul Maxim insistă asupra lucrării continue a lui Dumnezeu de unificare a elementelor creației sale. "Dumnezeu - spune el - după ce a făcut şi a adus toate la existență cu putere nesfârşită, le susține, le adună, le cuprinde şi le strânge întreolaltă şi la Sine prin purtarea de grijă, atât pe cele cugetabile cât şi pe cele supuse simțurilor.... Prin aceasta toate sunt aduse la identitatea nestricată şi netulburată a mişcării şi ființării, nici un lucru nerăzvrătindu-se la început față de altul în temeiul deosebirii după fire sau mişcare. Toate există în împreunare cu toate, fără confuzie, în temeiul legăturii unice şi indisolubile în care le ține începutul şi cauza unică a pazei, căci legătura aceasta domoleşte şi acoperă toate relațiile particulare văzute în toate după firea fiecărui lucru, nu alterându-le şi desființându-le şi făcându-le să nu mai fie, ci covârşindu-le şi arătându-se mai presus de toate cum apare întregul față de părți sau mai bine zis cauza întregului, în temeiul căreia se arată şi există atât întregul cât şi părțile întregului"[11].

Sfântul Maxim numeşte acest scop dat creației "plan bun şi negrăit"[12]. Precum lumea, în ansamblul ei are vocația de a urca spre îndumnezeire prin om, la fel, fiecare din elementele ce o alcătuiesc, trebuie să servească drept ajutor pentru om în dobândirea

---

[9] Calist Patriarhul, **Capete care au lipsit, 30**, în ***Filocalia...***, volumul VIII, Bucureşti, 1979, p. 277.

[10] Părintele Galeriu, **Jertfă şi răscumpărare**, Editura Harisma, Bucureşti, 1991, p. 78

[11] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Mistagogia**, de Protopop-Stavrofor Dr. Dumitru Stăniloae, în "Revista Teologică", XXXIV (1944), nr. 3-4, p. 170.

[12] Idem, **Răspunsuri către Talasie...**, p. 84.

mântuirii şi a îndumnezeirii. Creaţia şi omul au, prin voinţa divină, o vocaţie solidară. Descifrând creaţia, omul se înalţă pe sine pe treptele spiritualului, ale duhovnicescului, atrăgând după sine şi antrenând lumea într-un dinamism creştin al desăvârşirii, al îndumnezeirii.

Lumea fizică, deşi nu e conştientă sau nu poate fi ea însăşi conştientă de iubirea lui Dumnezeu, este făcută şi ea, ca mijloc al iubirii Lui faţă de oameni şi, ca atare, să se arate tot mai străveziu El, sau ca oamenii să vadă în ea iubirea lui Dumnezeu, iradiind prin ea lumina dumnezeiească de care se umplu, văzând-o coborâtă chiar în cele ale lumii fizice[13].

Vorbind despre relaţia dintre creatură şi Creator, Sfântul Maxim spune că Dumnezeu a sădit în firea omului dorul de El şi i-a dat şi modurile împlinirii dorului[14]. Într-un alt loc, Sfântul Maxim vorbeşte despre mintea omului ca despre "un adânc ce caută adâncul dumnezeiesc", care caută de la Creator "să-i dăruiască zvonul căderilor de apă, dar nu căderile însele, adică să-i dăruiască o oarecare înţelegere a credinţei, care să-i facă cunoscute modurile şi raţiunile providenţei dumnezeieşti referitoare la toate cele ce sunt"[15].

Lumea se află, astfel, într-o mişcare de înaintare către Dumnezeu - Creatorul şi Purtătorul ei de grijă, căci toată existenţa e făcută spre a fi atrasă sau spre a înainta, ajutată de Dumnezeul iubirii, spre unirea tot mai mare şi mai fericită a ei cu El. Mişcarea către "pătimirea îndumnezeirii" este legea fiinţială a lumii create de Dumnezeu, o mişcare spaţială, de completare şi împlinire a aspectului ei exterior, al lumii acesteia care trece, dar şi o mişcare dinamică de profunzime, calitativă, de spiritualizare, de pnevmatizare a ei. Aşadar, o mişcare care structurează compoziţia lumii atât sub aspectul formei, cât şi al structurii, o continuă desfăşurare, dezvoltare şi extensiune. Mişcarea lumii implică, deci, o ordine internă, spaţială, dar totodată calitativă şi evolutivă[16].

Modul descoperirii acestor raţiuni, a exprimării acestui dor ontologic de desăvârşire, de plinătate duhovnicească, îl constituie lucrarea de restabilire a firii umane în caracterul ei iniţial, ceea ce echivalează cu o lucrare ascetică de înduhovnicire a întregii noastre fiinţe. La capătul ei vom auzi glasul lui Dumnezeu, glasul "căderilor apelor Sale", cum se exprimă Sfântul Maxim, în lume şi în conştiinţa noastră.

În ***Răspunsuri către Talasie***, Sfântul Maxim spune că puterile de căutare şi de cercetare a lucrurilor dumnezeieşti şi a raţiunilor lor sunt sădite în firea oamenilor de către Creator, prin însăşi aducerea lor la existenţă. Însă, această lucrare nu este pur naturală, ci una **harică**. În aflarea raţiunilor dumnezeieşti, omul este ajutat de Duhul Sfânt, care îi potenţează firea slăbită de păcat, prin întrebuinţarea ei într-un mod potrivit

---

[13] Dumitru Stăniloae, **Iisus Hristos lumina lumii şi îndumnezeitorul omului**, Editura Anastasia, Bucureşti, 1993, p. 31.

[14] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Ambigua...**, p. 307.

[15] În aceeaşi lucrare, p. 306-307, Sfântul Maxim spune: "Cel ce a adus la subzistenţă toată firea cu înţelepciune şi a sădit în chip ascuns în fiecare dintre fiinţele raţionale, ca primă putere, cunoaşterea Sa, ne-a dat nouă, umiliţilor oameni, ca un Stăpân prea darnic, după fire, dorul de El, împletind cu acesta în chip natural, puterea raţiunii, ca să putem cunoaşte cu uşurinţă modurile împlinirii dorului şi ca nu cumva, greşind, să nu nimerim la ceea ce luptăm să ajungem".

[16] Pr. Asist. Dr. Vasile Răducă, **Teodicee şi cosmologie la Sfântul Grigore de Nyssa**, în "Studii teologice", XLIV (1992), nr. 1-2, p. 86.

rațiunii ei, înălțându-o la înțelegerea celor dumnezeiești. Deci, Duhul Sfânt este cel ce caută şi cercetează în noi cunoştința lucrurilor. Dar nu caută pentru Sine, ceea ce caută, fiindcă e Dumnezeu şi e mai presus de orice cunoştință, ci pentru om, care are o cunoaştere limitată[17].

Prin urmare, spiritualitatea ortodoxă vede, pe de o parte raționalitatea creației şi arată necesitatea ei în desăvârşirea umană, însă cu ajutorul harului Duhului Sfânt, pe de altă parte, evidențiază rolul fundamental al omului în ordinea creației.

Rațiunile divine sunt manifestări ale voinței dumnezeieşti creatoare, iubitoare. Dumnezeu a vrut ca prin crearea lumii să împărtăşească iubirea Sa treimică şi de aceea a sădit în fiecare lucru o rațiune, un dar, o manifestare iubitoare a Sa[18].

Ele sunt gândurile inteligibile şi totodată inexprimabile, inefabile ale lui Dumnezeu. Ele - aşa cum le înțelege Sfântul Maxim - nu sunt coeterne cu Dumnezeu, dar sunt totuşi veşnice, de o veşnicie relativă, actualizată într-un anumit moment bine definit. Nu sunt identice cu ființa divină, nici nu se confundă cu aceasta, ci sunt expresia lucrării ei iubitoare fată de creație şi om, a voinței sale creatoare şi proniatoare. Rațiunile divine subzistă unitar în monada treimică, actualizându-se devenind rațiuni ale lucrurilor prin creație[19].

Astfel, Sfântul Maxim, şi urmând lui, întreaga teologie şi spiritualitate ortodoxă, fac mai multe distincții sau nuanțări, în ceea ce priveşte ideea de rațiuni divine. Se vorbeşte, la modul general, mai întâi de o **rațiune ontologică** a unui lucru sau ființe, înțeles ca "temeiul care susține în existență, defineşte sau dă semnificație specifică (Bedeutung) unei unități din creație"[20].

La modul particular, Sfântul Maxim distinge rațiunile **naturale** sau **prime** ale lucrurilor în care sunt cuprinse scopurile lor naturale, originare şi, totodată, sunt date scopurile lor finale. Rațiunile naturale au fost prin creație rațiuni **divine**, pentru că ele au fost date de Dumnezeu. Lumea în totalitatea ei avea şi poartă în sine rațiunile **particulare** ale lucrurilor, care, prin legăturile interioare ale lor, duc la rațiunile **generale** [21].

---

[17] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Răspunsuri către Talasie..**, p. 319.

[18] Interesant de cunoscut este învațătatura despre raportul dintre aceste rațiuni divine şi paradigmele - "modelele" sau "predefinițiile" dumnezeieşti, după care Dumnezeu a creat lumea. Paradigma este "elementul primordial al oricărei realități, diferită, însă, de logoi, mijlocul concret de realizare în plan empiric a paradigmelor divine. Principala deosebire este aceea ca, în timp, ce rațiunile divine - logoi - aparțin planului temporal şi lumii empirice, paradigmele «preexistă sintetic în Dumnezeu, ca elemente primordiale ale oricarei realități». Paradigmele creației există din veşnicie în Dumnezeu, dar nu o veşnicie absolută, ci una relativă. Vezi Prof. N. Chițescu, **Paradigmele divine...**, p. 45; Spre deosebire de acestea, logoi - rațiunile dumnezeieşti ale tuturor celor ce exista, preexistau în voința divină, cf. Nikos A. Matsoukas, **La vie en Dieu selon Maxime le Confesseur. Cosmologie. Anthropologie. Sociologie**, Editions Axios, 1994, p. 89-90.

[19] Interpretând această antropoteologie a Sfântului Maxim Mărturisitorul, L. Thunberg, în monografia sa închinată acestui Sfânt Părinte, **Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor**, Lund, 1965, numindu-L pe Hristos - Logosul divin distinge o întrupare graduală a Lui în lume şi în istorie: 1. Întruparea Logosului în rațiunile creaturilor; 2. Întruparea Logosului în rațiunile Scripturii şi 3. Întruparea Logosului în umanitatea noastră, în trupul nostru, ale cărui legi de ființare dau mărturie, la omul duhovnicesc mai ales, despre înțelepciunea Ziditorului.

[20] Pr. Prof. D. Stăniloae, **Creația ca dar şi Tainele Bisericii**, în "Ortodoxia", XXVIII (1976), nr. 1, p. 21, nota 6.

[21] Părintele Stăniloae, interpretându-l pe Sfântul Maxim, vorbeşte despre un **abis nesfârşit al raționalității**, în sensul că "raționalitatea ființei spirituale este infinită în Dumnezeu, iar în om e însetată şi capabilă de o înaintare în infinit". Vezi **Studii de Teologie Dogmatica Ortodoxă...**, p. 273.

Raţiunile inferioare trebuie să fie suport pentru cele superioare, spirituale şi toate acestea trebuie să ducă, asemenea unei piramide, către **Raţiunea supremă, Raţiunea divină** sau Logosul dumnezeiesc. "Raţiunea mai generală e ca un vârf de piramidă faţă de raţiunile particulare. Pe măsură ce ne ridicăm prin raţiuni tot mai generale în cunoaşterea şi activitatea noastră, devenim mai virtuoşi şi ne apropiem de Raţiunea supremă cea mai generală. Raţiunea cea mai generală a fiinţei noastre caută să le subordoneze unei raţiuni generale mai înalte care îmbrăţişează mai multe fiinţe şi lucruri, iar Raţiunea cea mai generală este Logosul divin"[22].

Raţiunile lucrurilor sunt nu simplu materiale, ci duhovniceşti, îmbogăţindu-se şi spiritualizându-se una pe alta, prin legătura dintre ele."Raţiunile inferioare nespirituale ale creaţiunii sunt implicate în Dumnezeu în raţiunile treptelor spirituale ale creaţiunii. Ierarhia existenţelor create implică o încordare a treptelor inferioare în cele superioare. Treptele inferioare sunt o condiţionare pentru treptele superioare, iar treptele superioare au menirea să spiritualizeze pe cele inferioare sau prin participarea lor la spiritualitatea de care sunt capabile să le îndumnezeiască şi pe acelea. Toate treptele existenţei create participă în ultimă analiză la Raţiunea divină cea una. Pe măsură ce creaturile participă mai mult la Dumnezeu treptele inferioare ale lor sunt mai luminate de cele superioare şi în ultimă instanţă îndumnezeite de Logosul divin"[23].

Prin intermediul acestor raţiuni sădite în lucruri, Dumnezeu Se află într-o legatură interioară cu lumea, cu creaţia[24]. Toate raţiunile lucrurilor sunt fixate ferm în Raţiunea supremă. Ea cunoaşte pe toate înainte de facerea lor, în însuşi adevărul lor, ca pe unele ce sunt toate în El şi la El. Aceste raţiuni există în El, dar sunt aduse efectiv la existenţă la timpul potrivit, după voinţa atotînţeleaptă a Creatorului. Deosebirea este că "Făcătorul există pururea în mod actual, pe când făpturile există în potenţă, dar actual încă nu"[25]. Raţiunile lucrurilor, ale tuturor celor ce sunt şi vor fi în mod subzistent şi substanţial, preexistă în Dumnezeu, aflându-se în El în chip neclintit. Căci nu e nici una din existenţe a cărei raţiune să nu preexiste în chip sigur de Dumnezeu.

Pentru Sfântul Maxim Mărturisitorul şi apoi pentru întreaga spiritualitate răsăriteană, creaţia şi Dumnezeu se află, aşadar, prin intermediul omului într-o mişcare continuă, căutându-se una pe Altul. Dumnezeu coboară prin energiile şi lucrările Sale în lume, ceea ce stimulează, din partea omului, o dorinţă de înălţare, de ridicare către lumea celor spirituale şi către Dumnezeu. Dumnezeu Se află într-o stare de permanentă dăruire, de coborâre şi chenoză voluntară jertfitoare şi iubitoare, după cum şi omul se află într-o stare de urcuş permanent, într-o continuă epectază către îndumnezeire[26]. Prin om, creaţia

---

[22] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Răspunsuri către Talasie...**, nota 17, p. 465.

[23] Idem, **Ambigua...**, p. 81.

[24] Vezi Dumitru Popescu, **Ortodoxie şi contemporaneitate**, Bucureşti, 1996, p. 204: "Lumea nu este autonomă, fiindcă vine de la Dumnezeu şi se întoarce la Dumnezeu, care păstrează o legătură cu creaţia, prin energiile necreate, fiindcă altfel lumea s-ar întoarce în neantul din care a fost scoas6a la lumina de catre Creator".

[25] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Răspunsuri către Talasie...**, p. 83.

[26] Chiar şi acest urcuş către îndumnezeirea prin lucrare, este asemănat de Părinţi filocalici, precum Sf. Petru Damaschinul (**Învăţături duhovniceşti**... , p. 111), cu un urcuş, cu un progres cosmologic: "*Căci naosul din afară este chipul lumii acesteia. Catapeteasma este chipul tăriei cerului. Iar Sfânta Sfintelor, este chipul celor mai presus de lume, unde Puterile netrupeşti şi imateriale preamăresc pe Dumnezeu neîncetat şi-L roagă pentru noi... Astfel, cel ce intră înăuntrul*

este chemată "să participe la plinătatea naturii divine, căci prin ea însăşi tinde spre împărăţia lui Dumnezeu. Astfel, dintru început creaţia e o pregătire a Bisericii, în sensul că Biserica e o întrupare perpetuă, o unire perfectă şi indisolubilă, deşi neamestecată, a celor două naturi, divină şi umană"[27].

Prin păcat, omul s-a înstrăinat de creaţia încredinţată lui de către Dumnezeu spre conducere într-o direcţie duhovnicească. Mai mult chiar, "ceaţa păcatului" sau "peretele patimilor", despre care vorbesc Părinţii duhovniceşti, au dus la slăbirea facultăţilor spirituale ale omului, au întunecat puterea omului de a sesiza aceste raţiuni prime. Păcatul aşează pe ochii sufletului o negură, omul nemaiputând cunoaşte raţiunile naturale, divine, juste ale lucrurilor ce alcătuiesc creaţia. Prin păcat şi prin actualizarea lui în patimă, omul ajunge să **subiectivizeze** raţiunile obiective ale lucrurilor, conferindu-le înţelesuri pătimaşe, menite să astâmpere acea iubire păcătoasă de sine şi de plăcere pentru sine. Prin aceste raţiuni pătimaşe sau subiective, "se acoperă raţiunile mai adânci, mai "spirituale" ale lucrurilor, văzându-se numai latura materială şi de utilitate trupească a acestora (...). Lumea devine exclusiv materială şi utilă sau utilizabilă exclusiv trupeşte"[28]. Pentru cel pătimaş, lumea îşi pierde bogăţia sa originară de sensuri, se sărăceşte în sensuri şi înţelesuri, devine unilaterală şi fără reliefuri şi contururi duhovniceşti, manifestându-se doar în exacerbări şi explozii ale sensibilului. Ea devine un "conţinut material consumabil, un zid impenetrabil, nestrăbătut de nici o lumină de dincolo"[29]. Pe acestea, omul le depăşeşte prin asceză.

Pentru desăvârşirea sa, omul are, deci, nevoie să redescopere semnificaţia autentică a lumii şi a lucrurilor ce o alcătuiesc. Contemplarea în duh a lumii este, prin urmare, absolut necesară în urcuşul duhovnicesc.

Creaţia sau zidirea, atunci când este contemplată duhovniceşte, oferă cunoştinţa binelui. Înţeleasă deformat, trupeşte, ea oferă cunoştinţa răului. De aceea, la adevărata contemplaţie, omul nu ajunge decât în urma unui efort ascetic, a unei lucrări ascetice, al cărui scop principal este **spiritualizarea, înduhovnicirea materiei, a trupului şi a simţurilor**. Aceasta presupune o lucrare neîncetată de curăţire de gânduri şi înţelesuri pătimaşe, de pază a minţii pentru a ajunge la contemplare. Această contemplare presupune asceză, curăţire, pentru că sensurile autentice nu se descoperă decât minţilor şi sufletelor curăţite de patimi. Ea are la bază "frica lui Dumnezeu prin fapte"[30]. Mintea curăţită ajunge la întrevederea sensurilor şi raţiunilor reale, fundamentale, prime şi ultime ale lucrurilor, precum şi la legătura lor cu Raţiunea supremă. În această stare de restaurare ontologică a firii, "toate făpturile lui Dumnezeu, contemplate de noi prin fire, cu ajutorul cuvenitei ştiinţe şi cunoştinţe ne vestesc în chip ascuns raţiunile după care s-

---

catapetesmei, ajunge la pacea gândurilor şi se face fiu al lui Dumnezeu după har, cunoscând tainele dumnezeieşti ascunse în Dumnezeieştile Scripturi".

[27] Doctorand Pr. Ilie Moldovan, **Teologia învierii în opera Sfântului Maxim Mărturisitorul**, în "Studii teologice", XX (1968), nr. 7-8, p. 516

[28] Preot Profesor Dr. Dumitru Stăniloae, **Spiritualitatea ortodoxă...**, p. 171.

[29] Pr. Prof. Dr. Radu, **Trăirea creştin**ă. Curs pentru doctoranzii în Teologie. 1994-1995, p. 39.

[30] Preot Profesor Dr. Dumitru Stăniloae, **Spiritualitatea ortodoxă...**, p. 281.

au făcut şi ne descoperă prin ele scopul aşezat de Dumnezeu în fiecare făptură"[31]. Raţiunile simple devin în mintea contemplativului raţiuni duhovniceşti, înalte.

Cunoaşterea şi contemplarea în duh a creaţiei îi descoperă caracterul ei de simbol. Acesteia îi corespunde o cunoaştere simbolică, analogică, o cunoaştere raţională, premiză a contemplaţiei spirituale. Contemplarea în duh ne duce la înţelegerea fundamentelor lumii, a raţionalităţii ei, la sesizarea sensului ei de simbol şi de etapă spre lumea cerească.

Prin lucrarea ascetică, eliberatoare de păcat şi de patimi, omul reuşeşte să unifice aceste sensuri, uneşte omul şi lumea, îndreptându-le către Logosul divin, arhetipul lor etern. Aceste raţiuni prime se descoperă şi devin tot mai accesibile credinciosului pe măsura spiritualizării lui, a dobândirii şi lucrării virtuţilor. Progresul în descifrarea cu cunoaşterea tot mai bună a acestora este legat indisolubil de progresul ascetic [32].

Raţiunile lucrurilor au un caracter dinamic, nu static, aflându-se într-o continuă redescoperire a valorii lor. Acest dinamism vizează unificarea lor şi fixarea lor în Dumnezeu.

Totuşi, Sfântul Maxim lasă să se înţeleagă că această cunoaştere a lui Dumnezeu prin intermediul raţiunilor lucrurilor are un caracter limitat. Omul, contemplând raţiunile duhovniceşti ale lucrurilor şi urcând pe calea deschisă de ele spre Raţiunea divină, conştientizează existenţa unui Făcător al tuturor, "dar nu cugetă cum este Acela, căci aceasta nu o poate înţelege nimeni. Făptura văzută ne ajută să înţelegem că este un Făcător, dar nu şi cum este Făcătorul"[33].

Evagrie Monahul vorbeşte despre un progres real în descifrarea acestor raţiuni, pe măsura progresului nostru ascetic. Raţiunea supremă se descoperă, potrivit lui, doar în starea de rugăciune [34].

Prin raţiunile sădite în fiinţa ei, lumea este chemată să îşi atingă desăvârşirea în Hristos, prin om. De aceea, depinde de om cum o conduce: raţional, inspirat, adaptat la raţiunile ei; sau despotic şi spre un ţel străin finalităţii ei.

Sensurile duhovniceşti ale conceptului de "lume". Atitudinea ascetică faţă de ea

La modul neutru, prin "lume", spiritualitatea răsăriteană înţelege tot ceea ce există în afară de Dumnezeu, făpturile văzute şi nevăzute, însufleţite şi neînsufleţite, inclusiv omul, care formează cu aceasta un întreg unitar şi armonios[35].

---

[31] **Ibidem**, p. 65.
[32] Vezi Pr. Drd. Sterea Tache, **Teologia Logosului la Sfântul Maxim Mărturisitorul**, în "Studii teologice", XXIX (1977), nr. 5-8, p. 516-527.
[33] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Răspunsuri către Talasie...**, p. 223.
[34] Evagrie Monahul, **Cuvânt despre rugăciune**, în ***Filocalia...***, volumul 1, p. 111.
[35] Pr. prof. dr. Dumitru Radu, **Dumnezeu Creatorul,** în volumul **Îndrumări misionare**, EIBMBOR, Bucureşti, 1986, p. 153.

În directă legătură cu această lume, spiritualitatea răsăriteană consideră că viaţa creştină se desfăşoară în două planuri sau pe două dimensiuni: una **orizontală**, într-o relaţie complexă cu lumea şi semenii, în spaţiul comuniunii umane şi una pe **verticală**, expresie a dorului uman de desăvârşire, într-o relaţie multiplă, tot mai vie şi fiinţială, existenţială, a omului cu Dumnezeu. Viaţa biologică, fizică, trăirea pe orizontală trebuie să devină o tot mai accentuată experiere şi pătrundere de duhovnicesc, de transcendent, să devină o trăire pe verticală, îndreptată către Dumnezeu şi către viaţa cea veşnică şi fericită. Temporalul trebuie să tindă către împlinirea sa în supratemporal, în veşnicie[36].

În **Ambigua**, Sfântul Maxim învaţă că locurile şi stările în care pot petrece oamenii sunt trei: **lumea aceasta**, în care ne naştem, primind existenţa; **locul de după moarte**, unde petrecem trecând de aici; şi **veacul viitor**, în care vom locui cu sufletele şi cu trupurile. În funcţie de aceste trei stări, există trei moduri de fiinţare: **existenţa** sau **simpla existenţă** (ειναι), cea după trup; **existenţa cea bună** (εν ειναι), dobândită prin Botez şi **existenţa veşnică** (αει ειναι), prin preschimbarea harică de la Înviere; sau **a fi**, **a fi bine** şi **a fi pururea bine**. Acestea sunt, de fapt, şi scopurile pentru care Dumnezeu ne-a adus la existenţă[37].

Cuviosul Nichita Stithatul arată că "viaţa omenească se împarte în două şi are trei feluri de sfârşituri. Una este în societate şi în lume. Alta este în afară de societate şi mai presus de lume. Cea din societate se deosebeşte în: cumpătată şi nesăturată. Cea din afară de societate se deosebeşte în înţelepciunea lucrătoare, în ştiinţa firii şi în lucrarea mai presus de fire"[38]. Tot el vorbeşte despre **trei stări ale vieţii**: **trupească, sufletească** şi **duhovnicească**. Starea trupească a vieţii este înclinată exclusiv spre plăcerile şi bucuriile trecătoare ale vieţii prezente, de aici, neavând nimic nici din starea sufletească, nici din cea duhovnicească.

Starea sufletească este între păcat şi virtute. Ea are posibilitatea de a alege între aceste două moduri de viaţă: păcătoasă sau virtuoasă, şi de cele mai multe ori se leapădă de virtute, din cauza ostenelii pentru ele şi aleargă la faptele trupului, pentru uşurătatea lor.

Starea duhovnicească a vieţii "nu vrea să aibe nimic din cele două amintite şi nu vrea să se coboare spre nici una din ele, amândouă rele. Ea e întreagă cu totul liberă şi de una şi de alta. Fiind argintată de aripile dragostei şi ale nepătimirii, zboară deasupra amândurora, nefăcând nimic din cele oprite şi fugind de lucrarea celor lăudate doar ca bune"[39].

Atunci când se referă, însă, la aspectul trecător şi subiectivizat, pătimaş al creaţiei, Părinţii duhovniceşti îl numesc "lume" şi îi dau un sens aparent negativ. Sfântul Maxim Mărturisitorul înţelege prin «lume» lucrurile materiale, iar prin «lumesc» pe cel ce zăboveşte cu mintea în acestea[40]. La fel, Sfântul Isaac Sirul învaţă, de exemplu, că

---

[36] Idem, **Trăirea creştină...**, p. 30-31.
[37] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Capete despre dragoste. Suta a treia...**, p. 114
[38] Cuviosul Nichita Stithatul, **Cele 300 de capete despre făptuire, despre fire şi despre cunoştinţă**, în ***Filocalia...***, volumul VI. Traducere, introducere şi note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, Bucureşti, 1977, p. 324.
[39] **Ibidem**, p. 256.
[40] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Capete despre dragoste. Suta a doua...**, p. 91.

"lumea este un nume cuprinzător care îmbrățişează şi patimile"[41], dar îi recunoaşte şi valoarea de loc de exersare a discernământului duhovnicesc, căci "de nu cunoaşte omul mai întâi ce este lumea, nu ajunge să cunoască prin câte mădulare e despărțit de lume şi prin câte e legat de ea"[42].

Tot el ne spune că "lumea îşi are numele de la cunoaşterea ei prin contemplație şi de la conținutul cuprinzător ce îmbrățişează patimile cele împărțite, în întregimea lor. Căci, când voim să numim patimile în întregime, le numim patimi. Şi patimile sunt părți ale drumului lumii ce înaintează de la o stare la alta şi unde sfârşesc patimile, acolo lumea se opreşte din această trecere de la o stare la alta"[43]. Pe scurt, Sfântul Isaac Sirul consideră că "lumea este viețuirea trupească şi cugetul trupesc"[44].

În acelaşi sens, Cuviosul Isaia Pusnicul învață că "lumea este împrăştierea păcatului. Lumea înseamnă a împlini cineva voile sale după trup. Lumea înseamnă a se socoti pe sine trăind numai în veacul acesta. Lumea constă în a se îngriji cineva de trup mai mult decât de suflet. Lumea constă în a te lăuda cu cele pe care le părăseşti aici"[45].

Mai mult chiar, Sfântul Isaac şi Sfântul Ioan Scărarul spun că lumea este "o amăgitoare", "o ispititoare" şi "o înşelătoare", care atrage prin poftirea frumuseților ei pe cei ce o văd, la dorirea ei pătimaşă. Personificându-o, el descrie astfel robirea omului de către lucrurile ce alcătuiesc lumea: "... cel ce a fost prins în parte de dorința ei şi s-a împreunat cu ea nu mai poate scăpa din brațele ei până nu-l va dezbrăca pe el de viața lui. Şi când îl va dezbrăca pe el de toate şi-l va scoate din casa lui, în ziua morții lui, atunci o va cunoaşte că este o amăgitoare şi o înşelătoare"[46].

Omul este legat de lume prin trupul său. Părinții filocalici vorbesc despre acesta considerându-l "un prieten viclean şi nerecunoscător, căruia nu trebuie să i te încrezi până la moarte"[47], "duşman aspru"[48]; îl numesc "moarte" [49] sau "Antihrist"[50], dar în aceste exprimări nu este nici o urmă de platonism sau de maniheism. Aceste numiri vor să ne prevină despre pericolul pe care îl reprezintă patimile, ce se pot naşte şi manifesta prin trup.

Din icoană a Împărăției cereşti, din Biserică, lumea, prin falsa ei folosire, poate deveni un loc al păcatului. Astfel, ea devine un simbol fals înțeles nu al nemărginirii divine, care trebuie să-i fie ținta, ci al aparentei libertăți, în fond, o orbire şi o limitare unilaterală, pe care o produce patima. Din simbol anticipativ al "cerului nou şi pământului nou", spre care este chemată şi în loc de cale, de drum spre împărăția cerească şi în loc de rai, ea se transformă, se deformează, devenind cale spre moarte şi spre iad.

---

41 Sfântul Isaac Sirul, **op. cit,** p. 168.
42 **Ibidem**.
43 **Ibidem**.
44 **Ibidem**.
45 Cuviosul Isaia Pustnicul, **Douăzeci şi nouă de cuvinte...**, p. 154.
46 Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 426.
47 Sfântul Ioan Scărarul, **Scara dumnezeiescului urcuş...**, p. 197.
48 **Ibidem**, p. 150.
49 **Ibidem**, p. 229.
50 Sfântul Maxim Mărturisitorul**, Ambigua...**, p. 30.

Părinţii duhovniceşti învaţă că lumea, privită în ea însăşi, este trecătoare, de ea depinzând, însă, locul şi starea pe care o vom dobândi în Împărăţia cerurilor.

În faţa acestei lumi trecătoare şi "înşelătoare", Părinţii ne recomandă o atitudine ascetică, de **trezvie**, **înstrăinarea, retragerea, lepădarea** şi **moartea voluntară faţă de ea**, **ura ei**[51] **sau "răstignirea lumii"**[52]. Cuviosul Nichita Stithatul consideră că "începutul vieţii după Dumnezeu este fuga totală de păcatul din lume, tăgăduirea voilor sufletului şi mutarea cugetului pământesc prin care, înălţându-ne spre cugetul dumnezeiesc, ne facem din trupeşti duhovniceşti, omorâţi lumii cu trupul şi înviaţi cu sufletul şi cu duhul"[53]. Sfântul Isaac spune că omul nu poate vedea frumuseţea ce se află în lăuntrul lui, înainte de a dispreţui orice frumuseţe din afara lui[54] şi că nimeni nu se poate apropia de Dumnezeu dacă nu s-a depărtat de lume, adică dacă nu s-a eliberat de patima lucrurilor din lume[55], iar Sfântul Ioan Scărarul, în cel dintâi cuvânt al **Scării** sale, intitulat **Despre lepădarea de viaţa deşartă şi despre retragere,** consideră retragerea din lume sau înstrăinarea - "maica despătimirii", condiţia ei esenţială.

Sensul autentic al acestei retrageri sau lepădări de lume, esenţa acestora îl constituie **despătimirea**, **omorârea deplină a voii proprii**[56], adevărată "ştiinţă a firii"[57]. Dincolo de aceste exprimări negative, cu privire la lumea păcatului, Părinţii asceţi au o gândire pozitivă: Pentru a ajunge prin virtuţi, la nepătimire, trebuie să ne înstrăinăm de păcatele şi de gândurile păcătoase, ce zămislesc împrăştierea.

Moartea faţă de lume sau mortificarea faţă de plăcerile ei înseamnă de fapt a deveni, în urma unor încercări duhovniceşti, insensibili la ispitele ei. Iar aceasta nu constă în "a se depărta cineva de părtăşia cu lucrurile lumii, ci şi în a nu mai dori vreuna din bunătăţile ei în convorbirea cugetării lui"[58].

Sfântul Grigorie Palama arată sensul autentic al acestei mortificări, spunând că "ni s-a poruncit să răstignim trupul cu patimile şi poftele lui (Gal. 5,24), nu ca să ne sinucidem, omorând toată lucrarea trupului şi toată puterea sufletului, ci pe de altă parte,

---

51 Louis Bouyer, **Histoire de la spiritualite chretienne,** Paris, 1960, p. 657.

52 Ava Dorotei, **Ale celui între sfinţi, părintele nostru Dorotei. Felurite învăţături lăsate ucenicilor săi când a părăsit mînăstirea Avei Serid şi a întemeiat cu ajutorul lui Dumnezeu mînăstirea sa, după moartea Avei Ioan, proorocul, şi după tăcerea desăvârşită a Avei Varsanufie. I. Despre lepădare**, în ***Filocalia...***, volumul IX, p. 488.

53 **Ibidem**, p. 212.

54 Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 224.

55 **Ibidem**, p. 26.

56 Sfântul Simeon Noul Teolog, **Cele 225 de capete teologice şi practice**, în ***Filocalia...***, volumul 6, p. 100, spune: "*Socoteşte, frate, că aceasta se numeşte retragerea deplină din lume: omorârea deplină a voii proprii"*.

57 Cuviosul Nichita Stithatul, **op. cit.**, p. 324.

58 Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 208. În acelaşi mod, Sfântul Simion Noul Teolog, vorbind despre **Ţelul vieţii creştine,** Editura Anastasia, 1996, p. 144-145, ne arată care este sensul autentic al acestei retrageri şi fugi de lume: "*Nu cel care fuge de lume şi de ispite* - spune el - *devine sfânt şi nepătimitor mai repede decât cel ce în plină lume şi vâltoare se luptă contra patimilor sale. Adevărata nepătimire este aceea care nu mai provoacă nici o tulburare celui ce vine în atingere cu orice fel de ispită. Aceasta este asceza adevărată şi mortificaţia oamenilor evlavioşi. Căci omorârea patimilor trebuie s-o urmărim, iar nu asceza în sine, în locuri pustii şi lipsite de pericole. Scopul celor ce luptă după cuvântul Domnului este de a fugi de lume pentru a fugi de păcat. Nu pentru că dragostea de lume ar fi vătămătoare prin ea însăşi, ci pentru că alipirea noastră de ea ar fi păcătoasă, ne-ar îndepărta de Dumnezeu. Căci odată ce ne-am deprins cu plăcerile, chiar dacă ne ferim de cauzele care le provoacă, totuşi poftele şi dorinţele către ele rămân în inima noastră"*.

ca să ne eliberăm de poftele şi faptele rele şi să ne facem fuga de ele neîntoarsă, iar pe de altă parte să ne facem bărbaţi ai poftelor Duhului"[59].

De aceea, sensul pe care Sfântul Grigorie Palama îl dă nepătimirii, nu este acela de omorâre a puterii pătimitoare, ci mutarea ei de la cele mai rele la cele mai bune şi lucrarea ei îndreptată, prin deprindere, spre cele dumnezeieşti[60].

Învăţătura creştină este aceea că nu poate dobândi cineva dragostea de Dumnezeu odată cu poftirea lumii şi nici nu poate ajunge la comuniunea cu El, împreună cu părtăşia de lume, precum nici să se îngrijească de Dumnezeu, odată cu grijile lumii[61].

Detalii deosebite, în această privinţă, aduce Sfântul Petru Damaschinul. Referindu-se la lume şi la lucrurilor ce o compun şi pot folosi omului, el descrie patru reacţii faţă de acestea: **unii urăsc lucrurile lui Dumnezeu**, aşa cum o fac diavolii, care luptă dintr-o pornire malefică, distructivă, de a le strica, de a le dezbina; **alţii le iubesc ca bune, dar cu patimă,** cum fac dobitoacele necuvântătoare, lipsite de raţiune; **alţii le iubesc firesc, folosindu-se de toate cu înfrânare**; iar **alţii**, cum o fac îngerii, **privesc toate spre slava Făcătorului, nefolosindu-se decât de cele trebuincioase şi cu discernământ pentru viaţă**[62]. Prin urmare, **adevărata atitudine faţă de bunurile lumii nu este cea de ură a lor, pentru că ar fi toate rele şi nefolositoare, dar nici de iubirea neraţională, pătimaşă a lor, ca unele ce ar fi toate bune şi plăcute, ci aceea de folosire a lor cu înfrânare, cu discernământ şi spre slava Creatorului**.

Sfântul Ioan Scărarul vorbeşte despre trei trepte ale acestei lepădării sau de trei lepădări. Cea dintâi este **lepădarea de toate lucrurile, de toţi oamenii, până şi de părinţi**. Cea de-a doua constă în **lepădarea voii proprii**, iar cea de-a treia este **lepădarea de slava deşartă**, care urmează ascultării[63].

Acestor etape ale lepădării le corespund alte patru trepte ale înaintării în virtute şi ale nepătimirii, descrise de Sfântul Maxim. Prima etapă a înaintării constă în lucrarea simplă a poruncilor, iar nepătimirea corespunzătoare este **înfrânarea desăvârşită de la păcatul cu fapta**. A doua etapă este dobândirea tuturor virtuţilor prin **lepădarea totală a gândurilor care consimt cu plăcere**. A treia duce la spiritualizarea firii, prin **nemişcarea totală a poftei spre patimi**, iar cea de-a patra treaptă este **curăţirea totală de patimi, chiar şi de închipuirea lor**.

"**Ştiinţa firii**" despre care vorbeşte Cuviosul Nichita Stithatul, ca exersare a fiinţei noastre în planul spiritual, trebuie să fie o "lucrare permanentă a crucii"[64]. A muri lumii înseamnă pentru el, "a muri mădularelor trupului", a desfiinţa robia faţă de trup şi a fi purtaţi doar de legea superioară a duhului"[65].

---

[59] Sfântul Grigorie Palama, **Cuvânt pentru cei ce se liniştesc ci evlavie. Al doilea din cele din urmă. Despre rugăciune**, în ***Filocalia...***, volumul VII. Traducere, introducere şi note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, Bucureşti, 1977, p. 252.
[60] **Ibidem**, p. 249.
[61] Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 40.
[62] Sfântul Petru Damaschinul, **Învăţături duhovniceşti...**, p. 145-146.
[63] **Ibidem**, p. 64.
[64] Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 64.
[65] **Ibidem**, p. 342.

Experienţa ascetică a ”pustiei” şi retragerea interioară

Specifică spiritualităţii filocalice este insistenţa asupra unui alt spaţiu, cu profunde conotaţii ascetice - **pustiul**. Locul predilect, preferat, al scriitorilor duhovniceşti ai Filocaliilor nu este lumea, ci pustia, mediul, cadrul luptei duhovniceşti nevăzute. Pentru cei din lume, pustiul sau pustia dă impresia de tărâm al ostracizării, al singurătăţii şi uitării de sine. Dimpotrivă, pentru asceţi, ea devine locul de exersare prin excelenţă, arena războiului nevăzut, loc al învierii duhovniceşti, în care este restabilit paradisul şi restaurată armonia paradisiacă a omului cu Dumnezeu şi cu sine.
Scrierile filocalice, mai ales cele cu un pronunţat caracter ascetic, dau oarecum impresia că pustiul ar fi “tipul perfect al lumii ostile lui Dumnezeu şi supusă Satanei”, “terenul diavolului”[66]. În lupta duhovnicească, în războiul nevăzut, ea se dovedeşte a fi cu adevărat un “laborator antropologic”[67], o “şcoală şi academie a desăvârşirii”[68]. Spiritualitatea monastică a deşertului a creat o demonologie care s-a integrat, ca un element esenţial, în doctrina ascetică tradiţională. Ea îşi are fundamente încă din lucrările lui Evagrie Monahul şi a Sfântului Ioan Casian[69].

Pentru a deveni “duhovnicesc”, creştinul are nevoie să trăiască “experienţa pustiei”, să experieze în viaţa sa această dimensiune a duhovnicescului, fie că este o pustie exterioară, fie una interioară. Fuga de lume, către pustie, nu are doar un sens exterior, fizic, ci şi adânci semnificaţii duhovniceşti, interioare, ascetice. A fugi de lume nu înseamnă pentru Părinţii duhovniceşti ai Răsăritului a fugi de societate şi de oameni, ci de păcatul care poate să se ascundă în lume şi de acolo să ne corupă odată cu lumea şi prin lume.

Această retragere exterioară de lume este recomandată doar celor neexersaţi în cele duhovniceşti, celor începători. Pentru cei încercaţi şi înaintaţi duhovniceşte, care ştiu să se folosească de lucrurile lumii cu discernământ, aceasta este o adevărată arenă, un loc de creştere şi sporire duhovnicească. Pentru aceştia, el consideră că "e de prisos pustiul şi putem intra în Împărăţia cerurilor şi fără el, prin pocăinţă şi prin toată paza poruncilor lui Dumnezeu, ceea ce se poate face în tot locul stăpânirii Lui[70].

Fuga de lume sau izolarea de lume are, pentru ascetica filocalică, trei sensuri: **fuga în sens material, linştea tăcerii** şi **liniştea inimii**[71]. Dintre toate acestea, prima este recomandată cel mai adesea celor neexersaţi, celor nedesăvârşiţi, cu scopul de consolidare a firii lor în bine şi pentru dobândirea liniştii interioare, în timp ce celelalte două forme sunt recomandate tuturor celor ce vor să dobândească desăvârşirea. Din punct de vedere duhovnicesc, deci, liniştea cea mai înaltă sau cea mai adâncă este cea a

[66] Teodor Baconsky, **Râsul patriarhilor**, Editura Anastasia, Bucureşti, 1996, p. 336.
[67] Paul Evdokimov, **Femeia şi mântuirea lumii**. Prefaţa Olivier Clement. Traducerea Gabriela Moldoveanu, Asociaţia filantropică medicală creştină Christiana, Bucureşti, 1995, p. 66.
[68] **Ibidem**, p. 335-336.
[69] Thomas Spidlik, **op. cit.**, p. 228.
[70] Cuviosul Nichita Stithatul, **op. cit.**, p. 242.
[71] Thomas Spidlik, **op. cit.**, p. 207

inimii - isihia - dar, potrivit isihaştilor, ea este inseparabilă de cea dintâi, de liniştea materială, de fuga de lume şi de capcanele pe care ea le oferă la tot pasul[72].

Însă, ceea ce recomandă, însă, ei insistent este **retragerea interioară de lume**, **fuga interioară de lume** şi vieţuirea în "**pustiul sufletului**", de care vorbeşte Ava Dorotei, ucenic al Sfântului Ioan Scărarul[73]. Aceasta este, în schimb, necesară pentru toţi cei ce vor să se desăvârşească.

În scrierile ascetico-mistice răsăritene, valoarea singurătăţii este aceea că, prin intermediul ei şi prin adâncă meditaţie asupra noastră, omul "adâncul necunoscut" din sufletul său, profunzimile sale sufleteşti, puterile sufleteşti care rezidă în acest adânc sufletesc şi pe care de multe ori nu luăm cunoştinţă într-alt mod[74]. Fuga, asceza, solitudinea au, pentru Părinţii duhovniceşti ai Filocaliei, un caracter predominant interior.

Sfântul Maxim Mărturisitorul consideră că "pustia este firea omenească sau lumea aceasta"[75], iar Cuviosul Nechita Stithatul spune că pentru a vedea bunătăţile pe care Dumnezeu le-a creat pentru cei ce-L iubesc "mută-te în pustiul lepădării de voia ta şi fugi de lume"[76]. Şi tot el, întrebându-se "care este această lume", răspunde: "pofta ochilor trupeşti, trufia gândurilor şi amăgirea celor văzute..."[77], adică patimile noastre interioare. Rodul acestei retrageri interioare, care de fapt este o "trezvie", o pază permanentă a trupului şi a sufletului, a inimii şi a minţii, duce la dezrădăcinarea patimilor şi la darul lacrimilor. "De nu va fugi omul de lumea păcatului, nu-i va fi nimic fuga de lumea văzută, iar de se va elibera de păcate şi va dobândi virtuţile, descoperind cu adevărat Împărăţia lui Dumnezeu din lăuntrul său, petrecând în mijlocul lumii şi al poporului, va fi ca unul ce petrece în pustiu şi nu vede om"[78].

Sfântul Ioan Scărarul, care se adresează în special monahilor, vorbeşte şi de o fugă exterioară de lume, de o retragere din lucrările ei cotidiene. Dar cercetarea atentă a învăţăturii sale, descoperă un sens interior, mai adânc al acestei retrageri sau fugi. **Fuga nu are ca obiect lumea. Nu de lume trebuie să ne retragem, să ne păzim şi să fugim, ci de latura ei mai puţin luminoasă, negativă, de păcatul din ea.**

Chiar şi pe treptele cele mai înalte ale spiritualului, omul duhovnicesc participă la viaţa lumii, a semenilor şi a întregii creaţii, pentru care el devine pildă vrednică de urmat. Atitudinea celui duhovnicesc nu este cea de dispreţ al lumii, ci încercarea de a-i cunoaşte bucuriile şi necazurile, căderile şi urcuşurile, ispitele, păcatele şi aspectele bune, potenţe ale lucrării prin ele a virtuţilor, în scopul de a o mântui. De aceea, Părinţii duhovniceşti ai colecţiei filocalice învaţă prin cuvânt şi trăire că este nevoie să cunoaştem limbajul lumii, să-i înţelegem suspinul ei ontologic după restaurare fiinţială şi

---

[72] **Ibidem**.
[73] Ava Dorotei, **Epistola către fratele care a cerut să i se trimită «cuvintele» aflate ale părintelui nostru Dorotei**, în ***Filocalia...***, volumul IX, p. 475.
[74] Louis Bouyer, **La spiritualite du Nouveau Testament...**, p. 380.
[75] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Răspunsuri către Talasie...**, p. 146.
[76] Cuviosul Nichita Stithatul, **op. cit.**, p. 243.
[77] **Ibidem**.
[78] **Ibidem.**

mântuire, să-i surprindem sufleteşte nevoile, pentru a putea realiza ceva pentru mântuirea ei[79].

Prin aceasta, se descoperă viziunea globală a Părinților filocalici. Lumea este considerată un stadion, o arenă, un loc de luptă, mediul războiului nevăzut. Ambele tabere îşi au sediul aici, deşi vin din lumea inteligibilă, pentru că subiectul sau ostaşul lui Hristos este omul. Aici sunt şi îngerii, care ne ajută, aici sunt şi diavolii care ne războiesc[80].

Dacă se vorbeşte, totuşi, de o fugă exterioară de lume, aceasta trebuie înțeleasă în aspectul ei interior; nu de simplă ostracizare, ci de căutare şi descoperire a adevăratei lumi, a celei interioare, a Împărăției lui Dumnezeu din noi, a cerului din sufletele noastre, căci fuga interioară de lume este fuga de patimile ce pot demoniza materia şi retragerea în adâncul sufletului, pe care să veghem şi să-l păstrăm curat şi neîntinat.

O actualitate deosebită are poziția Părinților filocalici privind posibilitatea şi accesibilitatea mântuirii, a desăvârşirii, pentru cei aflați "în lume". Este interesant de precizat această poziție, date fiind pozițiile oarecum exclusiviste la care s-a ajuns de-a lungul istoriei creştine şi, uneori având suportul unor autorități monahale[81], considerându-se că "îndumnezeirea" ar fi apanajul unei "elite spirituale monahale". Mărturiile filocalice privind desăvârşirea creştinilor sunt numeroase. Vom cita, aici, doar una dintre ele dintre ele. Sfântul Ioan Scărarul - deşi se adresează preponderent monahilor - spune foarte clar că mântuirea este accesibilă fiecărui creştin ce a intrat prin Botez în Împărăția harului. Creştinilor care doresc să-şi îmbunătățească viața duhovnicească, el le recomandă: "nu defăimați pe nimeni, nu vă înălțați față de nimeni, nu urâți pe nimeni, nu vă depărtați de adunările de la slujbele din biserică, pătimiți împreună cu cei lipsiți, nu pricinuiți nimănui sminteală, de ceea ce e al altuia să nu vă apropiați; îndestulați-vă cu ceea ce vă pregătesc femeile voastre. De veți face aşa, nu veți fi departe de Împărăția cerurilor"[82].

Prin urmare, am văzut că unii Părinți filocalici vorbesc de o anume "fugă de lume", de retragere sau chiar de o lepădare sau mortificare față de lume. Trebuie, însă, subliniat clar că sensul tuturor acestor exprimări, oarecum negative, este acela de despă-

---

[79] Preot Nicolae Stoleru, **Slujirea ortodoxă şi slujirea creştină**. Teză de doctorat, EIBMBOR, Bucureşti, 1991, p. 30-31.

[80] Pentru modul în care a luat naştere şi s-a dezvoltat această învățătură, atât de exploatată în literatura filocalică, a se vedea Sfântul Macarie Egipteanul, **Omilii duhovniceşti**. Traducere Pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu. Introducere, indici şi note de Prof. Dr. N. Chițescu, EIBMBOR, Bucureşti, 1992. La Cuviosul Nechita Stithatul aflăm temeiuri pentru ceea ce teologia contemporană denumeşte tehnic "monahismul interior sau interiorizat". "A te face monah - spune el - nu înseamnă a ieşi dintre oameni şi din lume, ci a te părăsi pe tine, ieşind din voile trupului şi plecând din pustiul patimilor".
Mărturia că această idee a fost înțeleasă în sensul ei interior, profund, o constituie istoria întregului monahism răsăritean, organizat cenobitic sau de obşte. Chiar şi pustnicii care duceau o viață idioritmică, după ce se exersau trupeşte şi duhovniceşte în retragere, în locuri singuratice şi tainice, se întorceau apoi în comunitățile monahale, pentru a îndruma cu experiența lor, ucenicii şi creştinii dornici de desăvârşire. Aceasta dovedeşte, de fapt, sensul autentic al monahismului răsăritean şi, în fond, al creştinismului ortodox, acela de a fi "luminător al lumii" şi "sare a pământului". Rolul duhovnicesc al monahismului este de a fi o mărturie vie, de a propovădui într-o formă mult mai interiorizată, idealul desăvârşirii printre oameni. Sfântul Isaac Sirul ne arată că pustnicii, chiar şi în retragere, în izolare, "au prefăcut pustia în cetate şi au făcut-o locuință a îngerilor".

[81] Vezi Teoclit Dionisiatul, **Dialoguri la Athos**. **Volumul I. Monahismul aghioritic**. Traducere de Preot profesor Ioan I. Ică. Prezentare de Diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Mănăstirea Sf. Ioan Botezătorul, Alba Iulia, 1994, p. 193.

[82] Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.,** p. 56.

timire, de dobândire a nestricăciunii şi nepătimirii. Prin oricare din aceste expresii, ei nu condamnă lumea, ci păcatul sau patima ce se poate lucra în şi prin intermediul lumii. Lumea nu este rea, pentru că este opera lui Dumnezeu; patima pe care o ataşează omul prin exercițiul falsificat al liberei sale voințe, o devalorizează şi o contraface, o perverteşte.

A părăsi păcatul din lume echivalează, pentru Părinții filocalici, cu a descoperi ceea ce este mai frumos şi nobil în ființa noastră, a ne regăsi vocația noastră inițială şi deplină, a ne regăsi în ceea ce este mai adânc şi profund în noi înşine, adică a ne întâlni cu Hristos şi Duhul Sfânt, sălăşluiți în noi înşine, prin Botez. Celui ce s-a apropiat de poarta credinței, după ce a părăsit lumea iluzorie şi fantasmele ei ucigătoare de suflet şi bate, cu smerenie, la poarta poruncilor lui Hristos, îi deschide "portarul", adică însuşi Duhul Sfânt, ajutându-l să înțeleagă adevărata dimensiune şi semnificație a lucrurilor, imprimate lor de Dumnezeu, prin creație.

Sensul acesta al lucrurilor ce alcătuiesc lumea are un pronunțat caracter duhovnicesc.

Taina sau misterul "materiei înduhovnicite", țel final al epectazei creației spre desăvârşire

Potrivit învățăturii ortodoxe, omul şi creația au un destin solidar, prin legătura ce există între ele. Omul, prin trupul său, este legat de lumea creată, de materie, dar prin sufletul său, el este chemat să participe la viața desăvârşită, îndumnezeită, spiritualizându-şi trupul şi, prin acesta, înduhovnicind materia cu care trupul său se află în legătură.

Concepția spiritualității creştine privind lumea şi realitățile ce o alcătuiesc este una pozitivă, duhovnicească. Sensul lumii este de a deveni treaptă spre desăvârşire, de a-şi redescoperi rațiunile şi valorile ei autentice şi, prin aceasta şi lucrarea rațională a omului, de a se înduhovnici. De aceea, concepția creştină vorbeşte de un anume "materialism mistic" sau "misterul materiei înduhovnicite", o "sfântă materie"[83], prin care se cuprinde ideea potrivit căreia creația trebuie să fie obiectul unei lucrări de pnevmatizare, prin lucrarea omului restaurat în Hristos şi sub asistența Duhului Sfânt.

Spiritualitatea creştină nu neagă şi nici nu minimalizează sensul vieții şi al lumii acesteia, dar trăieşte în pregătirea şi aşteptarea vieții şi a veacului viitor. Lumea şi viața aceasta au şi dobândesc sens numai în legătură cu lumea şi cu viața viitoare. Sensul creştin integral al lumii şi al vieții nu constă în chipul acesta pieritor, care trece, căci astfel ar fi un nonsens şi nu ar avea nici o valoare din perspectiva veşniciei, ci tocmai în accepțiunea şi înțelesul ei fundamental de treaptă spre o ordine şi o lume deplină. "Lumea şi omul sunt absurde când sunt considerate ultima realitate (...) Ele îşi au sensul

---

[83] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, **Teologia Dogmatică Ortodoxă...**, volumul 3, p. 417.

când sunt văzute avându-şi existenţa în Dumnezeu şi înaintând în bogăţia lui de viaţă..."[84].

Materia nu are sens prin ea însăşi, ci prin om, care îi dă sens, o umple de virtuale potenţe. În afara prezenţei dătătoare de valoare a omului, ea nu îşi descoperă sensul ei fundamental, de treaptă spre spiritual. Prin om, ea este chemată să devină un mediu de lucrare şi reflectare a bogăţiei de sensuri, pe care îl cuprinde în sine viaţa spirituală. Omul se află în lume, "are nevoie de lume, dar ca de un drum în care nu se fixează niciodată definitiv într-o etapă, ci urcă spiritual mai sus. Trebuie să depăşească lipirea egoistă de ea, dar nu anulându-o, ci făcându-o transparentă şi sfinţindu-o pe ea şi pe sine prin despătimirea de ea"[85]. Prin asceză, creştinul ridică şi alungă de pe lume vălul de întuneric şi-i redă acesteia frumuseţea şi transparenţa ei iniţială, expresie şi ecou al Raţiunii divine[86].

Această pnevmatizare are înţelesul unei subţieri a elementului material şi umplerea lui de semnificaţie duhovnicească, a unei covârşiri a materialului, de către spiritual.

Creaţia este chemată ca, prin om, să se pnevmatizeze şi să se sfinţească. Ea este chemată să redevină Biserică, să restabilească ordinea paradisiacă în lume. Menirea ei fundamentală este de a săvârşi lucrarea fundamentală a cultului iubirii: liturghia cerească, prin intermediul preotului ei - omul. În acest cosmos-biserică, operă şi mărturie a lui Dumnezeu-Iubire, toate primesc prin legea credinţei "o singură formă şi numire dumnezeiască, adică existenţa şi numele de la Hristos; şi o singură şi neîmpărţită relaţie prin credinţă, simplă şi fără părţi, care nu lasă să fie cunoscute relaţiile cele multe şi nenumărate ale fiecăruia, nici măcar că sunt, din pricina raportării şi concentrării universale a tuturor spre ea"[87]. Această lucrare de armonizare a lucrurilor şi existenţelor create nu înseamnă o anulare a individualităţii lor. Sfântul Maxim spune că această unire sau unificare o înfăptuieşte Dumnezeu Însuşi, în chip neamestecat, "îndulcind şi aducând la identitate deosebirile dintre ele (...) prin raportarea lor la El şi prin unirea cu El, ca pricină, început şi scop"[88].

Prin urmare, "universul întreg este chemat să intre în Biserică, să devină Biserică a lui Hristos pentru a fi prefăcut, după sfârşitul veacurilor, în veşnica Împărăţie a lui Dumnezeu"[89].

Lumea are un sens numai din perspectiva originii şi a finalităţii ei. Prin aceasta îşi descoperă valoarea ei eshatologică. Ea are sens din perspectiva înduhovnicirii, a sfinţirii. Sfinţenia, ca "taină luminoasă şi activă a prezenţei Dumnezeului transcendent, taină care luminează şi transformă"[90], preface, transfigurează, schimbă la faţă lumea. Sensul lumii stă în prefacerea ei, în dinamica ei spre desăvârşire, spre pnevmatizare. Sensul materiei

---

[84] Idem, **Iisus Hristos, Lumina lumii şi îndumnezeirea omului**, Editura Anastasia, Bucureşti, 1993, p. 26.

[85] **Ibidem**, p. 24.

[86] Pr. prof. dr. Dumitru Radu, **Trăirea creştină...**, 1994-1995, p. 39.

[87] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Mistagogia...**, p. 171.

[88] **Ibidem**, p. 172.

[89] Vladimir Lossky, **Teologia mistică...**, p. 140.

[90] Părintele Dumitru Stăniloae, **Rugăciunea lui Iisus şi experienţa Duhului Sfânt**, în româneşte de Marilena Rusu, Deisis, Sibiu, 1995, p. 56.

este de a fi copleşită, condusă de spirit, de a-i deveni acestuia un mediu transparent de reflectare a perfecţiunii şi nicidecum de a se transforma într-un mediu opac sau refractar.

Lumea este chemată să progreseze duhovniceşte până când în ea şi prin om - regele ei - se vor actualiza deplin toate paradigmele sădite în ea, până când raţiunile lumii se vor umple de paradigmele raţiunilor divine, actualizate în structurile şi raţiunile lor[91].

Sensul spiritual al creaţiei este de a fi treaptă spre desăvârşire, prin contemplarea ei duhovnicească. Părinţii duhovniceşti ai Ortodoxiei învaţă că lumea văzută este, mai înainte de toate, o "şcoală pentru suflete", pentru conducerea omului la cunoaşterea lui Dumnezeu[92]. Alături de Sfânta Scriptură, ea este absolut necesară devenirii noastre întru Hristos.
Ea este chemată să slujească liturghia cosmică a lumii. Ea are valoare doar prin lucrarea şi efortul ascetic, curăţitor al fiinţei umane. Totodată, omul trebuie să-şi actualizeze potenţa sa de slujitor al liturghiei cosmice, de preot al creaţiei. Vocaţia eclesială a omului este de a se sfinţi pe sine şi lumea, supunându-se voii Arhiereului ceresc. Prin depăşirea ascetică şi creatoare de valoare duhovnicească a lumii, omul se spiritualizează pe sine şi creaţia, el devenind "om ceresc şi înger pământesc", iar creaţia înduhovnicindu-se şi devenind o Biserică în extensiune, în manifestare, o icoană a paradisului primordial, în care legea ce conservă şi leagă toate este legea duhovnicească, a armoniei spirituale. Prin aceasta, dintr-o "lume de confuzie şi de haos"[93], ea devine Împărăţia lui Dumnezeu în mijlocul nostru, în lumea aceasta. Prin "pătimirea îndumnezeirii", omul şi creaţia depăşesc ordinea naturală, intrând în Împărăţia harului.

*

*   *

Pentru spiritualitatea ortodoxă, atitudinea faţă de om, de lume şi de lucrurile ce o alcătuiesc este fundamentală în planul mântuirii şi al eshatologiei.

Lumea are valoare educativă şi soteriologică, desăvârşirea omului neputându-se realiza izolat, ci în cadrul acestei lumi.

În starea primordială, lumea a fost o Biserică. Păcatul, însă, a dus la îndumnezeirea creaţiei, la înţelegerea greşită a raţiunilor ei. Întruparea Mântuitorului a restaurat ontologic firea omenească şi lumea.

Deşi vorbesc despre retragerea, fuga, lepădarea de lume, ura ei, răstignirea ei, moartea faţă de ea, sensul general, pe care i-l dau Părinţii filocalici tuturor acestor exprimări, este acela de despătimire.

Pentru spiritualitatea ortodoxă, lumea este o treaptă spre desăvârşire. Sensul ei se descoperă în "misterul sau taina materiei înduhovnicite". Ei nu neagă şi nu minimalizează sensul vieţii şi lumii acesteia, dar trăiesc în pregătirea şi aşteptarea vieţii

---

91 Pr. lector Gheorghe Popa, **Raţionalitatea creaţiei la Sfântul Maxim Marturisitorul**, în "Analele Ştiinţifice ale Universitaţii «Al. I. Cuza» din Iaşi (Serie noua). Teologie, tomul I (1992), p. 61.

92 Thomas Spidlik, **op. cit.**, p. 124.

93 Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Răspunsuri către Talasie...**, p. 196.

şi veacului viitor. Prin om, materia este chemată să devină un mediu de reflectare a bogăţiei ei de sensuri. Ea este chemată să se schimbe la faţă, să se pnevmatizeze, să devină un mediu de reflectare a raţiunilor divine.

Lumea nu este rea în sine, deşi se poate demoniza. Ea este operă a iubirii lui Dumnezeu şi de aceea a fost creată bună. Păcatul însă i-a întunecat adevăratele raţiuni, care nu mai pot fi descoperite decât de cel duhovnicesc şi nici de acesta oarecum, ci la capătul unei asceze pronunţate.

Dacă nu mai este exclusiv bună, ca în starea creaturală, ea nu este nici rea, ci mai degrabă neutră din punct de vedere duhovnicesc. Omul, însă, o poate folosi, exploata într-o direcţie sau alta: spre exersare duhovnicească în bine până la înduhovnicerea lui şi, implicit, şi a ei, sau o poate arunca într-o existenţă paranaturală, demonică, şi pe el odată cu ea. În calitate de creatură a lui Dumnezeu, el poate conduce lumea către Dumnezeu, o poate înduhovnici, spiritualiza în raţiunile ei şi conduce până la "pătimirea îndumnezeirii" ei sau o poate duce într-o direcţie opusă, străină şi ostilă planului şi iconomiei lui Dumnezeu şi familiară răului, păcatului şi patimilor.

Lumea, această "arenă" sau "stadion" duhovnicesc poate deveni, prin pnevmatizare tot mai accentuată, mărturie că lumea şi Împărăţia lui Dumnezeu este înlăuntrul nostru şi este inaugurată acum şi aici, dar, tot ea poate deveni, atunci când este înţeleasă deformat, fără discernământ duhovnicesc, expresia decăderii, după exemplul căderii îngerilor.

Ea este pentru unii cale spre rai, iar pentru alţii - drum spre iad. Contează perspectiva pe care i-o acordăm şi către care o îndreptăm: ascetică, spirituală sau antiduhovnicească, exclusiv materială şi pătimaşă.

Omul are datoria de a păstra creaţia în elementele şi în ansamblul ei, de a o conduce spre adevărata ei finalitate, opera iubirii treimice, manifestată în afară. Ea trebuie să restaureze paradisul primordial şi să devină o Biserică în actualitate, o Biserică în extindere.

Prin urmare, pentru ascetica şi mistica ortodoxă, viziunea asupra lumii şi a omului este una pozitivă, "într-o continuă ascensiune spre Dumnezeu pentru eternizare în El întru desăvârşire în Hristos, iubirea pură în care existăm ca iubire pură şi în care devenim dumnezei după har în legătura nezdruncinată a iubirii"[94].
Toate lucrurile, împreună cu raţiunile sădite în ele, au menirea de a participa, alături de om, la epectaza către desăvârşire, creaţia fiind absolut necesară în acest urcuş neîncetat omului, după cum şi creaţia are absolută trebuinţă de conducere sau guvernare din partea omului. Epectaza creaţiei spre om are sens şi finalitate numai dintr-o perspectivă antropocentrică, după cum şi lucrarea umană are o implicaţie în plan cosmologic.

Viziunea care prevalează asupra lumii şi a vieţii este cea duhovnicească. Într-un limbaj de o frumuseţe lirică, poetică şi de o profunzime deosebită, Sfântul Isaac Sirul, comparând trecerea noastră prin lume cu o călătorie pe o mare agitată de păcatele şi

---

[94] Drd. Gheorghe Petraru, **Desăvârşirea omului în Hristos la Sfântul Maxim Mărturisitorul**, în "Mitropolia Moldovei şi Sucevei", LIX (1983), nr. 7-9, p. 374.

patimile personale, ne recomandă să o facem pe corabia pocăinței, având drept cârmaci - frica lui Dumnezeu.

Atunci, călătoria noastră nu va fi o rătăcire în bezna şi întunericul acestei lumi, un naufragiu şi un eşec existențial, o scufundarea în hăurile sau abisurile ei pătimaşe, în "împletiturile" şi "întunericul lumii", ci o ancorare la țărmul fericirii, în odihna şi iubirea Sfintei Treimi[95].

[95] Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 364: "*Dar precum nu e cu putință a trece marea cea mare fără vapor şi corabie, aşa nu poate trece cineva spre dragoste, fără frică. Marea cea rău mirositoare aşezată între noi şi raiul înțelegător, n-o putem străbate decât prin corabia pocăinței, mânată de vâslaşii fricii. Dacă vâslaşii aceştia ai fricii nu cârmuiesc corabia pocăinței, prin care străbate marea lumii acesteia spre Dumnezeu, ne înecăm în marea cea rău mirositoare. Pocăința este corabia; frica este cârmaciul ei; dragostea este limanul dumnezeiesc. Deci frica ne aşează în corabia pocăinței şi ne trece peste marea vieții celei rău mirositoare şi ne conduce spre limanul dumnezeiesc, care este dragostea, la care străbat toți cei ce se ostenesc, toți cei împovărați de pocăință. Şi când am ajuns la iubire, am ajuns la Dumnezeu. Şi calea noastră s-a săvârşit şi am trecut la ostrovul ce se află dincolo de lume, unde e Tatăl şi Fiul şi Sfântul Duh.*

ASCEZA ORTODOXĂ - CALE ÎMPĂRĂTEASCĂ A ÎNDUHOVNICIRII FIRII

Ținta eforturilor noastre ascetice o constituie desăvârşirea prin har sau lucrare. Până a ajunge, însă, la aceasta, omul are de luptat permanent pentru a înlătura ispitele şi atacurile vrăjmaşe, în vederea dobândirii şi dezvoltării virtuților creştine. Caracterul dinamic şi existențial al acestei lupte spirituale îl subliniază şi Părintele Stăniloae, arătând că "există a împărăție adâncă a răului, cum există una înaltă a binelui, există un drum lung în depăşirea tot mai deplină a egoismului păcatelor. E un ocean al binelui şi al răului, solicitându-ne amândouă. Dar oceanul răului este întunecat, tumultuos, omorâtor de spirit, anulând libertatea, ucigător de curăție şi linişte; e negru, e subteran, e înăbuşitor, ca un noian de ape, pe când oceanul binelui, al dragostei, este mai degrabă ca un văzduh sau o atmosferă curată, care ne dă respirație largă, liberă, care filtrează în noi o viață reînnoită şi o bucurie necontenită şi negrăită; e atmosfera de dragoste şi de comuniune curată, dătătoare de viață, care trezeşte toate puterile noastre sufleteşti şi le dă putere să înainteze"[96].

Viața creştină este o luptă neîncetată a creştinului de ieşire din oceanul acesta tumultuos şi întunecat, către zările luminoase şi senine ale virtuților. Creştinul are de luptat cu patimile şi păcatele care caută să-l atragă şi să-l robească; în încordarea sa de dobândire a virtuților şi prin aceasta a desăvârşirii.

Adeseori, în cursa încordată a vieții, omul contemporan acordă importanță exclusivă unor realități sau momente secundare, fără a mai avea timpul şi puterea de a discerne clar asupra valorii lor. Preocupat mai mult de cele exterioare, materiale, telurice şi trecătoare, el uită adeseori că este "taina creației". Îndreptat mai mult spre trup şi spre ceea ce i-ar putea procura plăcere, uită, adeseori, de realitatea cea mai importantă a constituției sale - sufletul - şi de adevărata ei vocație - de a fi mijloc prin care Dumnezeu lucrează spiritualizarea trupului şi a întregii noastre ființe.

Acest om consideră asceza o simplă tehnică exagerată, lipsită de valoare reală şi caută evitarea ei, printr-o concepție hedonistă şi utilitaristă. Într-o lume în care este căutată preferențial plăcerea, printr-o fugă exagerată de durere, de nevoință, de osteneli şi de suferință, asceza, de la formele ei simple - trupeşti - şi până la cele mai înalte - trezvia, nepsis-ul, paza sau supravegherea întregii vieți duhovniceşti - pare ceva perimat şi anacronic, ca şi cei care o practică.

Cuvintele ce urmează constituie chemarea sau apelul spiritualității ortodoxe, exprimată prin Părinții ei filocalici, de a trăi viața "din belşug", dar un belşug nu material, căci acesta este cel mai sărac, mai lipsit de consistență şi orizont

---

[96] Preot Profesor Dr. Dumitru Stăniloae, **Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica şi mistica**, EIBMBOR, Bucureşti, 1992, p. 110-111.

duhovnicesc, ci un belşug spiritual, în legătură cu Viața cea adevărată - Hristos Domnul.

Pentru aceasta, socotim necesară o introducere generală în temă, prin prezentarea succintă a concepției spiritualității ortodoxe cu privire la rău, la formele sale de manifestare - păcatul şi patima, pentru a putea sublinia şi câteva concluzii şi modalității de înlăturare a lui.

Concepția despre rău în spiritualitatea răsăriteană

Problema existenței răului în lume şi a formelor pe care el le îmbracă, face parte din problemele eterne ale omului şi ale omenirii, de modul rezolvării şi înlăturării lui depinzând, pentru om, conduita sa prezentă, în această lume şi în această viață, dar şi răsplata sau osânda viitoare [97].

"Teologia răului" şi problema în care acesta poate fi înlăturat din viața lumii şi a omului, constituie "una dintre cele mai vechi şi mai grele probleme care frământă pe om de la apariția lui. Viața însăşi este o formă a luptei duse împotriva răului, căci nu se poate spune că omul şi societatea n-au încercat, de-a lungul istoriei, să combată răul"[98]. Sau cum, pe bună dreptate, constată un moralist român contemporan, criza sau drama omului modern şi a lumii în care el trăieşte este că "piere şi nu-şi dă seama de unde-i vine pieirea. Aruncă vina pe crizele economice, sociale şi politice, socotindu-le ultimele şi singurele cauze ale răului de care suferă, dar ignoră cauza adevărată a tuturor relelor: păcatul"[99].

Concepția teologiei creştine privind originea, manifestările şi modalitățile de luptă împotriva răului, este superioară oricărei morale, ontologii şi metafizici, tocmai prin această dimensiune duhovnicească şi în acelaşi timp practică; ea nu se limitează doar la constatarea existenței şi prezenței unei puteri şi lucrări rele în lume şi viață, ci o explică şi ne dă şi mijloacele de contracarare a ei. De aceea, numai teologia creştină este în măsură să aducă soluția practică la o asemenea problemă[100]. "Explicația creştină a răului din libertate - spune Părintele Dumitru Stăniloae - e singura care nu leagă răul de esența realității eterne sau a celei create de Dumnezeu, luând totuşi răul în serios. Şi e singura care salvează însăşi existența libertății în realitatea existenței. Orice altă explicație compromite iremediabil existența şi neagă libertatea, adică însăşi demnitatea umană"[101].

Cu privire la **existența** şi **realitatea** răului, există mai multe ipoteze: **materialistă**, **substanțialistă** - potrivit cărora răul are o cauză şi o existență în sine; şi

---

[97] Prof. Dr. Constantin C. Pavel, **Problema răului la Fericitul Augustin**, EIBMBOR, Bucureşti, 1996, p. 8.
[98] Pr. prof. Ioan G. Coman, **Dumnezeu nu este autor al răului**, în "Studii teologice", V (1953), nr. 1-2, p. 38.
[99] Prof. Dr. Constantin C. Pavel, **op. cit.**, p. 9.
[100] **Ibidem**, p. 11.
[101] Preot Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, **Teologia Dogmatică Ortodoxă**, vol. 1, ediția a doua, EIBMBOR, Bucureşti, 1996, p. 309.

o ipoteză **negativistă**, după care răul nu are o cauză în sine însuşi, nu e coexistent cu Dumnezeu, ci este un adaos la existenţă[102].

O definiţie largă, fundamentală, din care distingem şi unele note esenţiale ale răului, aflăm la Dionisie Pseudo-Areopagitul, în lucrarea sa "Despre numele divine"[103]: "Răul nu este din bine, iar dacă este din bine, nu este rău... Şi dacă toate câte există sunt din bine (căci natura binelui este să producă şi să conserve, a răului însă să distrugă şi să nimicească), atunci nimic din cele ce există nu vine de la rău. Răul chiar nici nu există, deşi el îşi este sieşi rău... Răul însă nu este nici în cele ce există, nici în cele ce nu există; ci el este cu mult mai departe de bine, decât chiar ne-existenţa, fiind ceva străin şi având mai puţină existenţă decât aceasta (ne-existenţa)... Căci răul n-are existenţă şi nici nu este generator de existenţă, însă are existenţă prin acţiunea binelui şi, existând ca bine, este şi producător de bunuri"[104].

În mod deosebit, subliniem din definiţia dată de Dionisie Areopagitul următoarele aspecte:

1) Originea răului nu este din bine, deci nu este de la Dumnezeu, autor al binelui suprem;

2) Răul nu are o existenţă în sine şi de la sine;

3) El nu există în esenţa celor ce există, dar se poate infiltra în ea. Cu toate acestea, el rămâne totuşi pentru ea ceva străin, şi prin aceasta ne uşurează lupta împotriva lui;

4) Problema răului se pune numai în raport cu binele, cu modul de participare sau neparticipare la bine. Intensitatea întunericului se dovedeşte prin lipsa calităţii luminii; la fel, amploarea răului, prin măsura îndepărtării de bine.

Transferând problema în sfera metafizicii şi încercând să definească răul, Sfântul Maxim Mărturisitorul arată că "răul nu era, nici nu va fi ceva ce subzistă prin firea proprie. Căci nu are în nici un fel fiinţă, sau fire, sau ipostas, sau putere, sau lucrare în cele ce sunt. Nu e nici calitate, nici cantitate, nici relaţie, nici loc, nici timp, nici poziţie, nici acţiune, nici mişcare, nici aptitudine, nici patimă (pasivitate, afect) contemplată în chip natural în vreo existenţă şi în nici una din acestea toate nu subzistă prin vreo înrudire naturală. Nu e nici început (principiu), nici mijloc, nici sfârşit. Ci ca să-l cuprind într-o definiţie, voi spune că răul este abaterea lucrării puterilor (facultăţilor) sădite în fire de la scopul lor şi nimic altceva. Sau iarăşi, răul este mişcarea nesocotită a puterilor naturale spre altceva decât spre scopul lor, în urma unei judecăţi greşite"[105].

---

[102] Preot Dr. Ioan Chioar, **Binele şi răul în viziunea creştină (Sensul vieţii şi al morţii)**, Cuvânt înainte de Maria Fanache, Editura Universal Dalsi, 1996, p. 94.

[103] Traducere de Cicerone Iordăchescu şi Theofil Simensky. Postfaţă de Ştefan Afloroaiei. Institutul European, Iaşi, 1993. Nu intrăm în detalii privind autorul şi originalitatea celebrelor opere care alcătuiesc corpus-ul dionisian.

[104] **Ibidem**, p. 86-88.

[105] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Răspunsuri către Talasie**. Traducere, introducere şi note de Preot Profesor Doctor Dumitru Stăniloae. Membru al Academiei Române, în ***Filocalia sau culegere din scrierile Sfinţilor Părinţi care arată cum se poate omul curăţi, lumina şi desăvârşi***, ediţia a II-a, Harisma, Bucureşti, 1994, p. 31.

Sintetizând, Sfântul Maxim consideră că răul constă în "necunoaşterea cauzei celei bune a lucrurilor"[106]. Acesta, orbind mintea şi deschizând larg simţirea, îl îndepărtează pe om de Dumnezeu, sădind în locul dragostei de Dumnezeu, iubirea pătimaşă a lucrurilor ce cad sub simţuri[107].
La fel, Sfântul Ioan Scărarul spune că "răutatea nu este în ea însăşi nimic, căci nu e nici o fiinţă oarecare şi nu are nici ipostas"[108].

Dintre definiţiile date răului, în teologia răsăriteană, urmând demonstraţiilor lui Dionisie Pseudo-Areopagitul, s-a impus aceea de "accident", de "defect" şi de "lipsă de perfecţiune", iar dintre cauzele lui, cel mai des se arată că răul nu are o cauză eficientă, ci una deficientă. Adevărata şi ultima lui cauză o constituie voinţa liberă a omului sau mai exact liberul arbitru, **gnomi**, din terminologia Sfântului Maxim Mărturisitorul, îndreptată într-un sens, o direcţie şi către o finalitate negativă, opusă binelui, adică vieţuirii celei bune şi virtuoase. Răul este o scădere, o lipsă, un minus în existenţă. Răul împlinit deplin este non-existenţa, pervertirea, robirea şi desfiinţarea existenţei, în temeliile sale. El nu este totuşi o lipsă deplină, totală a existenţei, ci o ştirbire gravă a ei, o afectare radicală, o slăbire sensibilă a ei, o lipsă de realitate şi consistenţă autentică[109].

Deşi unii teologi şi moralişti vorbesc despre o cauză suplimentară a răului, în sensul că "originea răului se află parţial şi în diavol, căci răul s-a instalat în el cu atâta putere încât ambii aproape se identifică"[110], totuşi originea sa reală o constituie libera alegere sau liberul arbitru. În centrul chipului lui Dumnezeu, din constituţia umană, se află acest dor şi bun firesc - libertatea de deliberare, alegere şi hotărâre, chiar dacă adeseori ea este întunecată, eclipsată sau restrânsă ca manifestare, datorită păcatelor care o pervertesc şi o subjugă. Dar, oricât de restrânsă ar fi ea, dă omului, totuşi, posibilitatea de alegere între bine şi rău. Stăruinţa în virtute dă autoritate şi fermitate în firea noastră binelui, obişnuinţa în rău îi dă acestuia o putere asupra sufletului.

Prin urmare, răul nu are nici o definiţie, nici cauză şi nu este în conformitate cu natura; el este, de fapt, o lipsă, o neputinţă, o slăbiciune, o abatere şi cădere de la adevărata fiinţă şi esenţială, cea a binelui[111].

Răul este, în lume, în viaţă şi în om, un defect ontologic. Pentru acest motiv se spune că el nu are o "cauză eficientă", cu una "deficientă", în calitate de lipsă a binelui. Răul nu are o existenţă ipostatică şi nici un ipostas propriu, o fiinţă sau esenţă proprie, ci este neexistenţă, în sensul lipsei de participare în colaborare cu binele. Răul este, în teologia lui Dionisie "alăturea de drum, alături de scop, alături de natură, alături de cauză, alături de început, o disproporţie, o slăbiciune, o eroare... El este fără

---

[106] **Ibidem**, p. 34.
[107] **Ibidem**.
[108] Sfântul Ioan Scărarul, **Scara dumnezeiescului urcuş**. Traducere, introduceri şi note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, în ***Filocalia ...***, volumul IX, EIBMBOR, Bucureşti, 1980, p. 578.
[109] Preot Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, **Teologia Dogmatică Ortodoxă...**, vol. 1, p. 311.
[110] Pr. prof. Ioan G. Coman, **art. cit.**, p. 44.
[111] Pr. Magistrand Mircea Nişcoveanu, **Teologia lui Pseudo-Dionisie Areopagitul în opera «Despre numele divine>**, în "Ortodoxia", XVI (1962), nr. 2, p. 258.

țintă, fără frumusețe, fără minte, fără rațiune, imperfect, fără temei, fără cauză, nedeterminat, steril, neavând existență de sine nicicând şi sub nici o formă”[112].
El este dezordine, neexistență, mască a ordinii şi existenței, minciună, chip ireal al realității, caricatură a binelui, reflecție falsă a adevărului.

Concluzia pe care o trage Dionisie Areopagitul cu privire la rău este că el “n-are o existență ipostatică (substanțială), ci numai o umbră de substanță, pentru că se produce din cauza binelui şi nu din cauza proprie”[113]. Răul ca rău “n-are existență, nici nu este între cele existente”[114].

Răul, deci, nu este o substanță, nu este ceva real, ci lipsa binelui din substanță, un defect şi nu o entitate[115]. Potrivit lui Diadoh al Foticeii, răul nu este în fire, căci nimeni nu este rău prin fire. El se produce prin pofta inimii care dă formă la ceea ce nu are ființă, la ceea ce nu există, prin gânduri şi sentimente rele, păcătoase. Dar, oricât de multe şi variate ar fi acestea, Sfântul Diadoh ne arată clar că “e mai puternică firea binelui, decât deprinderea răului”[116].

O altă problemă, pe care a pus-o în discuție Dionisie, este existența răului personalizat - diavolii sau modul lor de implicare la rău. Dionisie susține că răul nu îşi are originea sau nu izvorăşte de la îngerii răi, deşi se identifică cu ei. Potrivit teologiei sale, îngerii răi nu sunt astfel - răi - prin firea lor, ci au devenit aşa prin cădere. Atât timp cât şi-au păstrat legătura cu Dumnezeu, Creatorul lor, au fost buni, ca de altfel întreaga operă a lui Dumnezeu. Odată căzuți, s-au îndepărtat de izvorul binelui şi al luminii şi se apropie tot mai mult de oceanul tenebros al întunericului şi păcatului. Răul nu îşi are originea în ei, deşi s-a instalat în ei definitiv, încât aproape că se identifică. Demonii, pentru Dionisie nu sunt răi prin fire, ci prin lipsa virtuților îngereşti inițiale, întru care au fost creați. Răul dintr-înşii este “o pervertire, o slăbire de la situația cuvenită lor, un defect, o imperfecțiune, o neputință, o slăbire, o pierdere, o scădere a puterii care trebuia să le păstreze perfecțiunea în ei”[117]. Răul demonic constă în mânie irațională, dorință nechibzuită, imaginație nestăpânit[118].

În cadrul acestui ontologism, Dionisie susține că demonii au un dor de bine, de frumos. Prin faptul că au dobândit ființa de la Dumnezeu, ei sunt - consideră Dionisie - buni şi doritori de frumos şi de a vedea binele, pentru că doresc să fie, să existe, să trăiască, să înțeleagă cele ce sunt. Însă, prin căderea lor şi lipsa sau pierderea bunurilor pentru care au fost creați, ei sunt răi. Ei - spune Dionisie - sunt răi întrucât nu există, iar dorind ceea ce nu există, ei doresc răul[119].

---

[112] Dionisie pseudo Areopagitul, **Despre numele divine**, p. 97-98.
[113] **Ibidem**, p. 97.
[114] **Ibidem**, p. 98.
[115] Diac. prof. N. Balca, **Concepția despre lume şi viață în teologia Fericitului Augustin**, în “Studii teologice”, XIV (1962), nr. 3-4, p. 194.
[116] Diadoh al Foticeii, **Cuvânt ascetic în 100 de capete**, în ***Filocalia...***, volumul 1, Traducere, introducere şi note de Preot Profesor Doctor Dumitru Stăniloae, Membru al Academiei Române, ediția a IV-a, Editura Harisma, Bucureşti, 1993, p. 414.
[117] Dionisie pseudo Areopagitul, **op. cit.**, p. 92-93.
[118] **Ibidem**, p. 93.
[119] **Ibidem**, p. 93.

Pentru demon, spune Dionisie, "răul constă în aceea că el este contrar gândului celui bun; pentru suflet în a fi contra rațiunii, pentru trup, în a fi contrar firii"[120].

În cadrul acestei complicate teorii, vădit influențată de platonism şi de Plotin, nu putem să nu notăm faptul că bunătatea demonică, despre care vorbeşte Dionisie, rămâne o "simplă ipoteză în cadrul unui ontologism general"[121], o concepție care, de altfel, nu numai că nu a fost dezvoltată ulterior, ci chiar greu acceptată.

O altă problemă este **existența răului în lume şi în om**. Tot Dionisie ne spune că răul nu există în întreaga natură, nici chiar la ființele iraționale[122].
Răul din natură este, de fapt, ceea ce este contra ei, privarea de la cele fireşti, naturale. El constă în neputința unui lucru de a-şi urma traiectoria normală, de a se desfăşura potrivit funcțiunilor sale fireşti.
Chiar şi formele răului fizic, în trupul omenesc, urâțenia, boala, infirmitatea, sunt un "defect de formă şi o lipsă de ordine"[123]. Răul sufletesc, spune Dionisie, nu are altă cauză decât mişcarea dezordonată, nefirească, pervertită a gândurilor şi trăirilor noastre[124].

Şi astfel ajungem la răul ultim, care este răul moral şi care, în plan moral, se manifestă sub forma păcatului şi a complicațiilor lui. Din această perspectivă duhovnicească, toate relele apar drept consecințe ale răului moral[125].

La întrebarea de ce Dumnezeu acceptă sau îngăduie răul, răspunsul general este acela că prin aceasta vrea să facem fiecare exercițiul libertății noastre, să facă posibilă funcționarea libertății cu care ne-a înzestrat prin creație şi, prin aceasta, în funcție de atitudinea noastră: de ură şi lepădare de rău sau aruncare cu toată ființa în brațele şi cursele sale, să ne luăm răsplata sau pedeapsa. Răul, în numeroasele sale manifestări, între care: suferința, bolile şi, în final, moartea, constituie un exercițiu al libertății şi un examen moral pentru om. În această calitate, răul îl demonstrează pe Dumnezeu a fi adevăratul cârmuitor spre bine şi desăvârşire a lumii şi constituie o încercare, un "mijloc de expiere, sacrificiu, condiția meritului şi consecința libertății, imboldul progresului şi condiția mântuirii"[126].

Aşadar, originea reală a răului nu este Dumnezeu, nici diavolii, nici lumea, deşi Părinții duhovniceşti ne recomandă să avem discernământ în raport cu acestea, ci omul, voința sa proprie, alegerea lipsită de dreaptă socotință sau deosebire. Sfântul Maxim Mărturisitorul, vorbind despre "izvoarele şi pricinile întregii răutăți", notează trei dintre ele: neştiința, iubirea trupească de sine şi ura. De acestea se foloseşte diavolul pentru a abate puterile sufleteşti către o rea întrebuințare[127].

---

120 **Ibidem**, p. 98.
121 Pr. prof. Ioan G. Coman, **art. cit.**, p. 43-44.
122 Dionisie pseudo Areopagitul, **op. cit.**, p. 94.
123 **Ibidem**, p. 95.
124 **Ibidem**.
125 Drd. Liviu Stoina, **Valoarea binelui în viața creştină**, în "Studii teologice", XXXVII (1985), nr. 9-10, p. 651.
126 Prof. Dr. Constantin C. Pavel, **Problema răului...**, p. 223.
127 Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Capete despre dragoste. Suta a patra**, în ***Filocalia...***. Traducere, introducere şi note de Preot Profesor Doctor Dumitru Stăniloae. Membru al Academiei Române, ediția a II-a, Editura Harisma, Bucureşti, 1993, p. 145.

Din această perspectivă, responsabilitatea morală îi revine omului, căci este o învăţătură tradiţională şi realistă a spiritualităţii ortodoxe aceea că pricinuitorul mântuirii sau desăvârşirii noastre este Dumnezeu, în timp ce al căderii şi osândirii noastre este voia noastră proprie, liberă, sau, cum spune Petru Damaschinul, "cel ce lucrează binele trebuie să-I mulţumească lui Dumnezeu, ca Celui ce ne-a dăruit toate după existenţă. Iar cel ce alege şi face cele potrivnice, să se învinovăţească numai pe sine, pentru că nimeni nu-l poate trage cu sila, odată ce Dumnezeu l-a făcut liber"[128].

Fenomenologia răului şi a păcatului

Scriitorii duhovniceşti ai Răsăritului vorbesc, în legătură cu asceza şi urcuşul duhovnicesc al omului, de un adevărat "război nevăzut" sau "inteligibil". Dincolo de a fi o metaforă şi cu atât mai puţin o hiperbolă, el este o realitate spirituală dintre cele mai adânci, de înfrângerea sau biruinţa noastră depinzând şi osânda sau cununa pe care o vom primi la sfârşitul eforturilor noastre.

Caracterizările asceţilor creştini sunt pe cât de numeroase, pe atât de amănunţite şi practice. Spre exemplu, Filotei Sinaitul vorbeşte, în comparaţie cu luptele exterioare, de un război nevăzut, care se poartă în ascunsul nostru, prin gânduri, cu sufletul. Ca şi într-un război văzut, şi în cel tainic, nevăzut, se întâlnesc arme, tehnici sau strategii de luptă, ciocniri sau înfruntări a două tabere, biruinţe sau înfrângeri. Singurul lucru pe care nu îl are stabilit războiul nevăzut este vremea hotărâtă a războiului, pentru că vrăjmaşul sufletelor noastre atacă fără veste, ţintind cele mai dinăuntru părţi ale inimii"[129].

Despre un război îndoit vorbeşte şi Sfântul Petru Damaschin. Unul se duce împotriva celor văzute, exterioare, care atacă şi momesc sufletul, căutând să-l târască în păcat şi să-l împătimească; şi un război sau o luptă împotriva "începătoriilor, stăpâniilor şi stăpânitorului cumplit al lumii"[130].

Acest război se dă pretutindeni, acolo unde există viaţă duhovnicească şi dorinţă de desăvârşire. Numai acolo unde creştinii au depus armele şi au capitulat, lucrând răul, păcatul şi patima, domneşte o "pace" aparentă, pacea morţii sufleteşti.
Războiul nevăzut se poate observa de cel duhovnicesc în toată creaţia. Oriunde ar merge sau s-ar afla acesta, va afla război: în pustie, în linişte sau în lume. În pustie, va da de fiare şi diavoli, de greutăţi, tresăriri şi spaime. În linişte, de felurite ispite, iar în lume, între oameni, de semeni care ispitesc[131].

Dintre cauzele generale ale acestui război, Sfântul Ioan Scărarul numeşte trei: negrija de cele duhovniceşti şi iubirea de plăceri; mândria şi invidia dracilor[132].

---

[128] **Învăţăturile duhovniceşti ale Sfântului Petru Damaschin**, în ***Filocalia...***. Traducere, introducere şi note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Editura şi Tipografia Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă, Bucureşti, 1976, p. 35.
[129] Filotei Sinaitul, **Capete despre trezvie**, în ***Filocalia...***, volumul 4, p. 119.
[130] **Învăţăturile duhovniceşti ale Sfântului Petru Damaschin...**, p. 357.
[131] **Ibidem**, p. 206.
[132] Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 318.

În legătură cu acestea, Sfântul Maxim Mărturisitorul vorbeşte despre lucrarea vicleană a diavolilor, despre "însoțirile şi disimulările lor nevăzute", despre "subțirimile (nuanțele), micimile, mărimile şi umflările lor uriaşe, cum cedează; se retrag, încetează, stăruie, năvălesc mai repede sau mai domol; care sunt justificările lor în fața sufletului ca în fața unui tribunal şi hotărârile ce se dau de către cugetare; înfrângerile şi biruințele văzute şi starea lăuntrică ce-o însoțeşte pe fiecare; care e pricina pentru care li se îngăduie dracilor să tulbure sufletul cu multe patimi şi aceasta fie prin ei înşişi, fie prin alții (altele); prin ce gând ne aduc în fața minții fără de vreme materiile proprii, prin care pornesc în chip ascuns războiul amarnic împotriva noastră, care ne preocupăm de cele ce nu sunt de față de parcă ar fi prezente, întinzându-se spre materii, sau fugind de ele şi anume primul lucru pătimindu-l de dragul plăcerii, al doilea din pricina durerii; despre modul prezenței lor în noi şi despre nălucirile complicate şi variate ce le stârnesc în visurile din vremea somnului"[133].

Despre aceeaşi varietate a ispitelor prin care încearcă diavolul să ne îndepărteze de scopul bun al vieții noastre, vorbeşte şi Cuviosul Isaia Pusnicul, arătând că "un demon săgetează ochiul ațâțându-l spre pofte; altul săgetează auzul spre a asculta cu plăcere cele ce nu trebuie; altul, limba aceluia spre vorbirea împotriva altora şi spre ascultarea mâniei; altul mişcă pântecele spre lăcomie; altul mişcă mâinile spre moleşeală; altul îndeamnă picioarele spre a alerga spre păcat; altul ațâță trupul spre desfrânare şi adulter şi lene; altul îl atrage spre ceartă şi pismă şi ciudă; altul îl împinge spre ură şi spre ascuțirea răului; altul îl sfătuieşte spre mese bogate şi griji lumeşti; altul îl îndeamnă spre preoție şi egumenie; altul îl îndeamnă spre vizitarea fraților, rudeniilor şi a prietenilor..."[134].

În cadrul acestei învățături duhovniceşti generale despre un adevărat "război nevăzut", Părinții filocalici vorbesc mai întâi despre o primă etapă a lui - **ispita, momeala** sau **atacul diavolesc**, iar în legătură cu această ispită, despre cauzele, felurile şi mecanismele ei; despre atitudinile şi rostul ei, despre gradul de culpabilitate şi modalitățile de tăiere a ei.

Ispita, momeala sau atacul

Definind **ispita** sau **momeala** (προσβολι), "o mişcare fără imagini a inimii", Sfântul Marcu Ascetul arată că aceasta este universală, întrucât "a nu avea experiența momelii răului e propriu firii neschimbabile, nu celei omeneşti"[135]. Cu toate acestea, Sfântul Isaac Sirul nuanțează, referindu-se la diferite grade, nuanțe sau intensități ale ispitei diavoleşti şi subliniază că diavolul are putere de ispitire numai asupra celor pe

---

[133] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Răspunsuri către Talasie...**, p. 28.

[134] Cuviosul Isaia Pusnicul, **Douăzeci şi nouă de cuvinte**, în ***Filocalia...***, volumul XII, Traducere din greceşte, introducere şi note de Pr. prof. dr. Dumitru Stăniloae, Membru al Academiei Române, Editura Harisma, Bucureşti, 1991, p. 275.

[135] Marcu Ascetul, **Despre Botez**, în ***Filocalia...***, volumul 1, p. 370.

care îi îngăduie Dumnezeu. Motivele acestei îngăduințe sunt lenevirea, mândria, îndoiala şi risipirea minții omeneşti[136]. Lucrând cu îngăduința lui Dumnezeu, diavolii ispitesc numai pe măsura puterii celor ispitiți, nu "după pofta lui"[137].

Alături de acestea, Sfântul Maxim Mărturisitorul subliniază că Dumnezeu îngăduie ca diavolul să "tâlhărească" sufletul nostru pentru ca omul să facă experiența răului şi să-l urască şi totodată pentru a-şi cunoaşte mai bine dispoziția sufletului şi a conştiinței sale[138].

Ispitele îi vin omului de la diavol, de la lume şi de la propria sa fire, iar cauzele generale ale acestei ispite sunt, potrivit aceluiaşi Sfânt Părinte, cinci:

a) Pentru ca omul, prin încercare, să dobândească puterea de a deosebi virtutea de păcat;

b) Pentru a dobândi prin luptă şi durere, virtutea şi a o avea sigură şi nestrămutată;

c) Pentru ca, înaintând în dobândirea şi lucrarea virtuții, să dobândească şi smerita cugetare;

d) Pentru ca, din experiența ispitelor, să urâm păcatele pe care ele le declanşează, cu ură desăvârşită.

f) Pentru ca, odată ajunşi la nepătimire sau biruință asupra păcatelor, încă din faza de ispită; să nu uităm slăbiciunea noastră, nici puterea Celui ce ne-a ajutat[139].

Evagrie Monahul învață că diavolul ispiteşte pe om, ca om sau ca oricare animal, ca pe un dobitoc necuvântător. Ca om, încearcă să strecoare în mintea omului gânduri de slavă deşartă, de pizmă sau învinuire. Pe cei cu o viață trupească exacerbată, diavolul îi ispiteşte trupeşte, cu patimi comune dobitoacelor: mânia şi pofta de fire[140].

Evagrie vorbeşte, la modul general, despre un drac, pe care el îl numeşte "rătăcitor" şi care "se înfățişează mai ales în zorii zilei înaintea fraților şi le poartă mintea din cetate în cetate, din sat în sat şi din casă în casă, prilejuindu-le simple întâlniri, apoi convorbiri mai îndelungate cu cei cunoscuți, care tulbură starea celor amăgiți şi puțin câte puțin îi îndepărtează de cunoştința de Dumnezeu şi-i face să-şi uite de virtute şi de făgăduință"[141].

Sfântul Ioan Scărarul ne spune că acest duh rătăcitor poate fi izgonit prin rugăciune, când ne culcăm, seara şi prin trezvie. În acest fel, când ne sculăm din somn, vom fi mângâiați în chip ascuns de sfinții îngeri şi ne vom trezi paşnici, plini de bunătate şi iubire[142].

Majoritatea Părinților filocalici vorbesc despre trei căpetenii ale dracilor sau despre trei "uriaşi ai patimilor", care atacă sufletul: lăcomia pântecelui, iubirea de

---

136 Sfântul Isaac Sirul, **Cuvinte despre sfintele nevoințe**, în ***Filocalia...***, volumul X, Traducere, introducere şi note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, Bucureşti, 1981, p. 266.

137 **Ibidem**, p. 273.

138 Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Răspunsuri către Talasie...**, p. 308.

139 **Ibidem**, p. 93-94.

140 Evagrie Monahul, **Capete despre deosebirea gândurilor**, în ***Filocalia...***, volumul 1, p. 89-90.

141 **Ibidem**, p. 80.

142 Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 240.

argint şi slava deşartă[143]. În ***Tratatul practic***, Evagrie face referire la "doi demoni foarte ageri, depăşind aproape rapiditatea minţii noastre: demonul preacurviei şi cel care ne stârneşte să-l hulim pe Dumnezeu[144]. Ei nu fac la început altceva, decât să stârnească filavtia sau iubirea de sine, care este "iubirea neraţională a trupului"[145], considerată "maica relelor"[146]. Din ea se naşte toată lista patimilor.

Diavolul, ne arată Sfântul Ioan Scărarul, ne sapă trei gropi, adică trei ispite: prin cea dintâi încearcă să ne împiedice să lucrăm binele. Prin a doua, chiar dacă îl facem, să nu-l facem pentru Dumnezeu, ci spre mândria noastră. Dacă nu a reuşit prin aceste două curse, ne dă o îndrăzneală nejustificată în săvârşirea lui, pentru a ne aduce pe culmile mândriei. Sufletul are împotriva acestor trei ispite trei arme specifice: pentru cea dintâi - sârguinţa şi gândul la moarte; pentru cea de-a doua - supunerea şi ocara; iar pentru cea din urmă - defăimarea de sine[147].

Petru Damaschinul, autor duhovnicesc din Filocalia V, spune că viaţa duhovnicească a creştinului este permanent primejduită de şase curse: de-a dreapta şi de-a stânga, sau a prea multor osteneli şi a prea puţinelor; a celei de sus şi de jos, sau a înălţării şi descurajării; a celei dinăuntru şi din afară, adică a fricii şi a îndrăznelii[148].

Sfântul Maxim vorbeşte, la rândul lui, despre o ispită generală a firii omeneşti, prin care se schimbă starea organică a trupului şi a minţii. Factorii care influenţează această modificare sunt îngerii, diavolii, aerul şi hrana[149].
Tot Sfântul Maxim împarte ispitele în **de voie**, care provoacă plăcere şi bucurie în trup şi tristeţe şi durere în suflet; şi **ispite fără de voie**, ce aduc dureri fără de voie trupului, dar dau sufletului bucurie[150].

Petru Damaschinul subliniază faptul că nu toate momelile sunt rele. În timp ce **ispitele** sau **momelile rele** instigă spre rău, cele **bune**, îndeamnă spre lucrarea virtuţilor[151].

Ascetica ortodoxă diferenţiază, în funcţie de izvoarele păcatului, o **ispită externă** şi o **ispită internă.**

Ispita externă îşi are începutul încă de la căderea primilor oameni. Potrivit Sfântului Maxim Mărturisitorul, păcatul lui Adam şi al Evei a constat "necunoaşterea cauzei celei bune". Prin aceasta, omul s-a înstrăinat de cunoştinţa de Dumnezeu şi s-a umplut de cunoştinţa pătimaşă a lucrurilor ce cad sub simţuri. În acest mod, omul "a socotit zidirea văzută drept Dumnezeu, îndumnezeindu-o", "a slujit cu toată sârguinţa zidirii în loc de Ziditor"[152].

---

143 Evagrie Ponticul, **op. cit.**, p. 94.
144 Idem. **Tratatul practic**. Studiu introductiv, traducere şi comentarii de Cristian Bădiliţă, Polirom, Iaşi, 1997, p. 51.
145 Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Capete despre dragoste. Suta a doua**, în ***Filocalia...***,volumul 2, p. 92.
146 **Ibidem**.
147 Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 318-319.
148 **Învăţăturile duhovniceşti ale Sfântului Petru Damaschinul...**, p. 145.
149 Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Capete despre dragoste. Suta a doua**, în ***Filocalia...***, volumul 2, p. 100.
150 **Ibidem**, p. 308.
151 **Învăţăturile duhovniceşti ale Sfântului Petru Damaschin**, p. 187.
152 Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Răspunsuri către Talasie...**, p. 35.

Părinții filocalici, precum Marcu Ascetul şi Diadoh al Foticeii, acordă o valoare esențială Tainei Sfântului Botez, spunând că ea este Taina prin care în sufletul noului creştin Se sălăşluieşte Hristos, Duhul Sfânt şi puterile îngereşti. Prin această sălăşluire a lui Hristos, este alungat din suflet diavolul care "şerpuia", în el, căutând să ne ispitească. Începând din acest moment, lucrarea sau ispita diavolului vine mai ales din exterior, şi constă în aceeaşi necunoaştere a lucrurilor, a rațiunilor lor divine, duhovniceşti, primordiale.

Prin intermediul lucrurilor sensibile, aparținând lumii exterioare omului, diavolul caută să ne pregătească variate curse, crezând că va reuşi să ne înşele pentru a nu putea să discernem adevărata lor valoare şi semnificație duhovnicească. Omul, adeseori, în loc să le folosească duhovniceşte, cu discernământ, abuzează de creația lui Dumnezeu şi lucrurile ce o compun, folosindu-le abuziv şi spre propria sa plăcere. În această ispită, diavolul este ajutat adeseori de afecte şi simțuri, dacă acestea nu sunt disciplinate, ci sunt satisfăcute peste trebuință. Fiind mai aproape de lumea materială, între aceasta şi suflet şi mai înclinate spre ceea ce este material, trupesc, simțurile se îndreaptă mai ales spre lucrurile sensibile şi corporale, în scopul dobândirii şi folosirii lor, spre plăcerea sa trupească.

Diavolul ne ispiteşte nu doar prin lucruri, ci şi prin semenii noştri, care, abandonând lucrarea cea duhovnicească, slujesc, adeseori fără să conştientizeze, adică fără să ştie, diavolului, prin faptele lor rele.

De aceea, sensul ascezei externe vizează mai ales redescoperirea rațiunilor inițiale ale lucrurilor, care sunt rațiuni divine, duhovniceşti, curate şi să folosească aceste lucruri conform acestor rațiuni înalte ale lor, zidite de Dumnezeu în firea lor, prin creație şi experierea bogăției de sensuri a vieții semenului, în calitatea sa de real "chip" al lui Dumnezeu. Prin asceză, lumea aceasta şi trupul nostru, prin care suntem în proximitate față de ea, îşi descoperă şi împărtăşesc adevărata lor valoare, de suport pentru opera sau lucrarea duhovnicească, devin "templu" şi "sălaş" al Duhului Sfânt.

Prin ispita internă, diavolul ținteşte distrugerea echilibrului inimii şi al minții. Isihie Sinaitul spune că toate păcatele bat mai întâi la uşa minții, prin gânduri. Mintea, spune Sfântul Maxim Mărturisitorul, este la mijloc între două ființe, care îşi lucrează cele proprii, una virtutea, cealaltă răutatea; adică între înger şi diavol. Dar, adaugă el, ea are permanent puterea şi libertatea să urmeze sau să se împotrivească cui vrea[153].

"Minte cu minte se încaieră în luptă în chip nevăzut, spune Isihie Sinaitul, mintea drăcească cu mintea noastră"[154].

Este o învățătură tradițională a spiritualității ortodoxe, cu adânci rădăcini în Sfânta Scriptură, potrivit căreia îngerii răi nu cunosc inimile noastre. Singurul cunoscător al inimilor noastre este Dumnezeu. Însă diavolii, iscodind toate mişcările şi cuvintele noastre, cunosc, pe baza acestora, multe din mişcările inimii[155].

---

[153] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Capete despre dragoste. Suta a treia...**, p. 122.

[154] Isihie Sinaitul, **Capete despre trezvie...**, p. 70.

[155] Evagrie Monahul, **Capete despre deosebirea gândurilor...**, în ***Filocalia...***, volumul 1, p. 98-99, spune că ": ... toate înfățişările pe care le luăm le iscodesc dracii şi nimic nu lasă necercetat din ale noastre, nici culcarea, nici şederea, nici starea

Evagrie spune că diavolul se poate atinge de creier şi să-l tulbure, îndemnându-l spre slavă deşartă, însă cei care ne pot influenţa cu adevărat sunt Dumnezeu şi îngerii buni. Aceştia, arătându-ni-se, opresc chiar şi numai cu cuvântul interior, lucrarea potrivnică din noi şi mişcă lumina minţii la lucrarea fără rătăcire[156]. Îngerul bun are puterea de la Dumnezeu să se arate minţii, să-l facă să-l primească şi să-i redea pacea gândurilor, chiar dacă mintea nu vrea aceasta[157].

În principal, lucrarea cea rea sau ispita cea rea se manifestă sub forma a doua mecanisme pe care încearcă să le declanşeze diavolul, în scopul atragerii noastre la păcat: cel al închipuirii sau imaginaţiei şi cel al amintirii. Prin cel dintâi, diavolul caută să ne născocească tot felul de idei şi reprezentări păcătoase şi pătimaşe sau atunci când nu reuşeşte aceasta, ne aduce aminte de păcatele trecute, prin declanşarea mecanismului amintirii.

Cu privire la căile sau modalităţile de pătrundere a gândurilor păcătoase în planul conştiinţei, Talasie Libianul vorbeşte despre: lucrarea simţurilor, amintirea şi amestecarea din trup[158], iar Sfântul Maxim Mărturisitorul vorbeşte despre simţire, despre schimbări în starea organică şi despre amintire, ca "prilejuri prin care mintea primeşte înţelesuri pătimaşe"[159].

În principiu, diavolul, spune Sfântul Petru Damaschinul, are obiceiul să ispitească sau să atace sufletul cu ceea ce găseşte în faţa lui, adică cu bucurie şi mândrie sau întristare şi deznădejde, fie cu oboseală şi nelucrare, fie cu lucruri şi cugetări ivite nelavreme şi fără folos, fie cu dragoste exagerată, fie cu o ură pătimaşă faţă de materie şi lucruri[160]. Sau, cum sublinia Sfântul Maxim Mărturisitorul, "dracii iau prilejurile de-a stârni în noi gândurile pătimaşe din patimile aflătoare în suflet. Pe urmă, războindu-ne mintea prin aceste gânduri, o silesc la consimţirea cu păcatul. Astfel, biruitor fiind, o duc în sfârşit, ca pe o roabă, la faptă. După aceea, cei ce au pustiit sufletul prin gânduri, se depărtează împreună cu ele şi rămâne în minte numai idolul păcatului"[161].

Diavolul are o conduită duplicitară sau adoptă o dublă strategie: până la săvârşirea faptei rele, ne dă curaj şi îndrăzneală să primim ispita, să o însoţim cu gânduri proprii, să consimţim la lucrarea ei şi să o producem, să o facem, iar după

în picioare, nici cuvântul, nici mersul, nici privirea. Toate le iscodesc, toate le mişcă, toată ziua uneltesc vicleşuguri împotriva noastră, ca să înşele în vremea rugăciunii mintea smerită şi să stingă lumina ei fericită".

[156] Idem, **Cuvânt despre rugăciune...**, în *Filocalia...*, volumul 1, p. 115.

[157] **Învăţăturile duhovniceşti ale Sfântului Petru Damaschinul...**, p. 237.

[158] Talasie Libianul, **Despre dragoste, înfrânare şi petrecerea cea după minte**, în ***Filocalia...***, volumul 4, p. 19.

[159] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Capete despre dragoste. Suta a doua...**, p. 96: Prin acestea trei primeşte mintea înţelesuri pătimaşe: prin simţire, prin schimbări în starea organică şi prin amintire. Prin simţire, când lucrurile de care suntem împătimiţi, venind în atingere cu ea, o mişcă spre gânduri pătimaşe. Prin schimbări în starea organică, când mustul trupului, schimbându-şi amestecarea printr-o hrană neînfrânată, sau prin lucrarea dracilor, sau prin vreo boală, mişcă mintea iarăşi spre gânduri pătimaşe sau împotriva Providenţei. Iar prin amintire, când aceasta, aducând în legătură cugetările sale cu lucrurile faţă de care am simţit vreo patimă, de asemenea mişcă mintea spre gânduri pătimaşe.

[160] **Învăţăturile duhovniceşti...**, p. 218.

[161] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Capete despre dragoste. Suta a doua...**, p. 87.

săvârşirea păcatului, caută să ne strecoare în suflet întristarea şi deznădejdea, îngrozindu-ne cu spaimele judecăţii[162].

Spiritualitatea ortodoxă vorbeşte despre trei cauze generale ale gândurilor: teonomia, autonomia şi eteronomia, sau despre trei feluri de gânduri: dumnezeieşti sau îngereşti; omeneşti şi drăceşti. Dintre acestea, cele rele sau drăceşti au drept cauză "deprinderea rea", păcatele sau, cum spune Sfântul Marcu Ascetul, "păcatele văzute, pe care le săvârşim cu mâinile, cu picioarele şi cu gura"[163].

Gândurile rele sau pătimaşe sunt alcătuite dinr-o idee sau un înţeles simplu, la care s-a asociat o patimă. Acestea sunt complicate, "necurate", groase (precum curvia, desfrânarea, pizma), "urâte, jucăuşe, fermecătoare, vânătoare, comunicante, ucigaşe" şi nu fac altceva decât să aţâţe partea poftitoare a sufletului, să o tulbure pe cea irascibilă sau să o întunece pe cea raţională.

Lupta împotriva lor presupune lupta împotriva cauzelor lor şi este ajutată de psalmodiere şi rugăciune, prin care mintea îşi reia lucrarea ei naturală şi firească pentru care a fost creată. O cale esenţială în dobândirea darului deosebirii sau al discernământului spiritual o constituie mărturisirea deplină a gândurilor noastre duhovnicului sau părintelui nostru duhovnicesc, pentru că, aflăm de la Sfântul Ioan Scărarul, "nimic nu dă dracilor şi gândurilor acestora atâta putere împotriva noastră, ca faptul de a le hrăni şi ascunde în inimă nemărturisite"[164], după cum şi nimic nu umileşte pe demoni şi nu întăreşte sufletul şi nu luminează mintea şi nu dă strălucire înţelegerii şi nu curăţeşte inima ca mărturisirea gândurilor şi arătarea celor cugetate de Părinţii duhovniceşti.

Adevărata libertate în gânduri constă în aceea că "cel ce întreabă, să-şi dezvăluie deplin gândul celui întrebat şi să nu ascundă ceva din el, nici să-l acopere cu ceva din ruşine, nici să nu-l înfăţişeze ca pe al altuia, ci ca pe al său propriu, aşa cum este"[165] .

Gândurile au ca scop să se elibereze, să se curăţe de înţelesurile pătimaşe şi complicate ale lucrurilor şi să se întoarcă astfel spiritualizate, înduhovnicite în sediul lor - mintea, şi aceasta curăţită la rândul ei şi unită cu inima. Gândurile trebuie să se desprindă de pofte, de conţinuturile pătimaşe ale lucrurilor, de robia faţă de acestea, să le întoarcă şi să le conducă spre o semnificaţie duhovnicească. Ele sunt chemate "să lumineze lucrurile, să aducă la lumina sensibilă a acestora, să le expliciteze şi ordoneze arhitectonic, în acord cu natura lor adevărată, adică în acord cu scopul pe care li l-a dat Creatorul lor"[166].

Aceasta se realizează, potrivit Părinţilor duhovniceşti ai Filocaliei, prin **trezvie** sau **nepsis**, adică prin adunarea din rătăcire, din împrăştiere şi prin paza gândurilor şi a minţii. Căile prin care se ajunge la această trezvie, după o lucrare ascetică deosebită,

---

[162] Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 229-230.
[163] Sfântul Marcu Ascetul, **Despre cei ce cred că se îndreaptă din fapte**, în ***Filocalia...***, volumul 1, p. 326.
[164] Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 297.
[165] Sfinţii Varsanufie şi Ioan, **Scrisori duhovniceşti**, în ***Filocalia...***, volumul 11, p. 379.
[166] Panayotis Nellas, **Omul - animal îndumnezeit**. **Pentru o antropologie ortodoxă.** Studiu introductiv şi traducere diac. Ioan I. Ică jr., Editura Desis, Sibiu, 1994, p. 140.

privesc mai ales adunarea şi concentrarea minţii asupra Numelui lui Iisus din rugăciunea minţii coborâte în inimă, încă din faza de "gând simplu şi prim".

Lucrarea imaginaţiei sau a fanteziei, cea care rodeşte închipuiri sau năluciri - **fantasiai** - are, după cum ne arată Calist şi Ignatie Xanthopol, trei aspecte sau lucrări: 1) printr-una dăm forme sau chipuri lucrurilor percepute prin mijlocirea simţurilor; 2) printr-alta născoceşte imagini sau reprezentări noi, fără a avea vreo corespondenţă reală (imaginaţia în înţeles propriu; şi 3) prin care dorim prietenia lucrurilor care ne închipuim că produc plăcere şi ne arătăm adversari faţă de ceea ce provoacă durere[167].

Dacă nu a reuşit să ne provoace fantezii noi sau gânduri pătimaşe noi, atunci diavolul caută, sub diferite forme şi ispite, adesea venite din lumea exterioară, să ne declanşeze mecanismul amintirii sau rememorării, cu scopul de a ne întoarce, măcar cu mintea, la patimile şi păcatele de altă dată, fie ele chiar pocăite. Prin aceasta şi prin stăruinţa minţii şi a gândurilor în ele, se poate ajunge, adesea, la reluarea lor.
Sfinţii Varsanufie şi Ioan ne spun că există şi o amintire bună, a păcatelor trecute, urmată de conştiinţa păcătoşeniei şi smereniei noastre şi de lupta de îndreptare prin fapte, dar există şi o amintire rea, de la vrăjmaşul. Dacă va cădea pradă acesteia, sufletul va fi ajunge la păcate şi patimi şi mai rele.

De aceea, recomandările duhovniceşti se referă la folosirea cu discernământ a amintirii; să zăbovim în cele bune şi curate, iar pe cele rele să le alungăm reprede de la noi.

Tot în legătură cu mecanismul momelii sau ispitei, Părinţii filocalici fac des referire şi descriu vicleşugurile vrăjmaşului, între care şi retragerea sau părăsirea drăcească, adică oprirea pentru scurtă durată a luptei, pentru ca apoi să se pornească şi mai rău asupra noastră. În acest timp, ei urmăresc să vadă care este punctul nostru slab, pentru a izbi în el[168].

Literatura duhovnicească a Ortodoxiei vorbeşte despre o intensificare a ispitelor şi vicleşugurilor drăceşti, pe măsura eforturilor ascetice ale ostenitorului. Scopul acestei sporiri a răutăţilor este tocmai acela de a ne înfricoşa de greutatea dobândirii mântuirii şi de a ne descuraja, de a nu mai crede şi vedea ajutorul lui Dumnezeu.

Sfântul Maxim Mărturisitorul face referire la trei trepte ale ispitei, după vrednicia celor încercaţi: a) cei ce s-au ridicat pe treapta cea mai înaltă a rugăciunii, sunt ispitiţi să primească înţelesurile (chipurile) lucrurilor sensibile; b) contemplativii, cei ce se îndeletnicesc cu cunoaşterea, să primească gânduri mincinoase, pătimaşe; c) practicii - să păcătuiască cu lucrul[169], iar Calist Patriarhul, vorbind despre el şi despre o ispită gradată sau proporţională cu starea duhovnicească a fiecăruia, învaţă că "de cei începători, sau aflători pe treapta morală sau făptuitoare, demonul se apropie prin zgomote nearticulate sau şi articulate. Celor de pe treapta

---

[167] **A celor între monahi Calist şi Ignatie Xanthopol: Metodă şi regulă foarte amănunţită pentru cei ce-şi aleg să vieţuiască în linişte şi singurătate**, în ***Filocalia...***, volumul VIII, p. 139.
[168] Evagrie Ponticul, **Tratatul practic..., p. 82.**
[169] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Capete despre dragoste. Suta a doua...**, p. 99.

vederii (contemplării), le înfiripă formele unor năluciri, încât li se pare că se colorează aerul, ca lumină; alteori li le înfăţişează pe acestea şi ca foc, ca printr-o făgăduinţă potrivnică să amăgească pe ostaşul lui Hristos[170].
La cei duhovniceşti, ispitele sunt mult mai numeroase şi mai grele. Pentru a-i ispiti pe aceştia, diavolii pornesc o lucrare dezlănţuită ziua şi noaptea, în somn şi în vis, în rugăciune şi în lacrimi, încercând să-i îndepărteze de la lucrarea cea bună, mai ales prin mândrie pentru faptele înalte de care s-au învrednicit.

"Dracii cei vicleni - spune Evagrie - aşteaptă noaptea ca să tulbure pe învăţătorul duhovnicesc, prin ei înşişi; iar ziua, îi învăluiesc prin oameni în strâmtorări, defăimări şi primejdii"[171]. Ispitele de noapte sunt şi mai cumplite. Cei care ne atacă ziua, ne atacă şi noaptea, "prefăcându-se în alte şi alte feţe"[172], în încercarea lor de a-l arunca pe om în îndoială şi tulburare. Războiul de noapte este îndoit, spun ei. Cauzele lui sunt: pe de o parte, ispita diavolului, pe de altă parte, dragostea de plăceri.
Toţi aceşti sfinţi ne spun cum să ne izbăvim de aceste tulburări: să facem de şapte ori şapte îngenuncheri, adică patruzeci şi nouă, rostind la fiecare rugăciuni scurte de ajutor, în special rugăciunea lui Iisus[173].

Ispitele din noapte pot fi, deci, de la diavoli sau de la fire. De cea de la fire scăpăm culcându-ne cu pace şi după multe rugăciuni şi pecetluindu-ne cu numele şi semnul Sfintei Cruci. La cei desăvârşiţi, aceste ispite fireşti dispar, pentru că ei au stins prin nevoinţele lor, aprinderea firii, au mortificat mădularele lor, făcându-se oameni duhovniceşti[174].

Toate aceste ispite din vremea nopţii, din stare de veghe sau de somn nu trebuie primite, ne spun Sfinţii Varsanufie şi Ioan, pentru că "pe Stăpânul Hristos nu-l cunoaştem după trup şi de aceea diavolul încearcă să ne convingă prin minciună că El este, ca, crezând înşelăciunii ca adevărului, să ne pierdem"[175]. "Iar de voieşti să scapi de visurile necurate şi de nălucirile şi înrâuririle urâte ale demonilor, spune Cuviosul Isaia Pusnicul - nu te da pe tine somnului oprit de canonul privegherii"[176].

Forma cea mai dezlănţuită de ispită şi război o ia vrăjmaşul în timpul rugăciunii. Scopul vrăjmaşului este "să fure rugăciunea ceas de ceas, de la noi". Tot războiul ce se aprinde între noi şi necuraţii diavoli, potrivit lui Evagrie Monahul - nu se poartă pentru altceva decât pentru rugăciunea duhovnicească[177]. În timpul rugăciunii, lupta şi năvălirea vrăjmaşului are amploarea şi răutatea fiarelor dintre cele mai sălbatice. Ei se reped asupra rugătorului "în cârduri", luând forme şi consistenţe materiale dintre cele mai ciudate şi periculoase şi încercând să-l îngreuneze prin

---

170 Calist Patriarhul, **Capete care au lipsit**, în ***Filocalia...***, volumul VIII, p. 232.
171 Evagrie Monahul, **Cuvânt despre rugăciune...**, p. 124-125.
172 Sfinţii Varsanufie şi Ioan, **op. cit.**, p. 204.
173 I**bidem**.
174 **Ibidem**, p. 205.
175 **Ibidem**, p. 417.
176 Cuviosul Isaia Pusnicul, **Douăzeci şi nouă de cuvinte**, în ***Filocalia...***, volumul XII, p. 288-289.
177 Evagrie Ponticul, **Cuvânt despre rugăciune...**, p. 111.

moleşeală, somn, vedenii, lumini, amăgiri, năluciri, tulburări chiar şi hormonale,[178] ocări, loviri, strigăte, vătămări, formă de sabie. În toate aceste ispite, rugătorul are ajutor pe îngerul cel bun, dat de la Botez şi pe ceilalţi îngeri, care “stau de faţă împreună cu noi”[179].

Cei mai râvnitori dintre toţi, au de luptat cu doi diavoli. Unul încearcă încă să le mai supere şi să le tulbure trupul, printr-o poftă exagerată şi iraţională spre împreunare. Altul supără sufletul, ducând la o râvnă exagerată în dragostea de Dumnezeu, în sensul că ostenitorul vrea să nu mai placă şi altul lui Dumnezeu, în afară de el. Împotriva acestor duhuri, spune Sfântul Diadoh al Foticeii, trebuie luptat prin înfrânare, nemâniere, gândire adâncă la moarte, smerenie şi dragoste[180].

Diavolii se pot strecura şi în manifestările noastre sufleteşti dintre cele mai adânci, mai interioare. Ei ne pot ispiti chiar şi în momentele noastre de adâncă pocăinţă, de plâns duhovnicesc şi de lacrimi sincere de pocăinţă. În acestea, el încearcă să strecoare ispita slavei deşarte şi a mândriei. Din acest motiv, Sfântul Ioan Scărarul ne recomandă: “Alungă câinele care vine când te afli în cel mai adânc plâns şi îţi şopteşte că Dumnezeu e nemilostiv şi neîndurător”[181] sau cel care, sub pretextul aprecierii eforturilor noastre, ni le zădărniceşte.

Dacă pe cei ce se luptă în lume, diavolii îi ispitesc prin lucrurile din lume, adică prin ispite mai groase, pe cei despărţiţi de lucruri, pe contemplativ, îl ispitesc prin înţelesurile pătimaşe ale lucrurilor. Ori, “cu cât e mai uşor de a păcătui cu mintea decât cu lucrul, cu atât e mai greu războiul cu gândurile decât cu lucrurile”[182]. Iar viclenia şi perversitatea lor, în această privinţă, nu are nici o limită. Ei iau înfăţişările pe care le voiesc, căutând să ne scoată din minţi.

Vorbind despre limitele şi modurile manifestării acestei lucrări rele, Cuviosul Maxim Cavsocalivitul ne arată semnele generale după care putem deosebi lucrarea diavolească. Astfel, duhul rău al amăgirii, când se apropie de om, îi zăpăceşte mintea şi o sălbăticeşte; îi face inima aspră şi o întunecă; îi pricinuieşte frică, temere şi mândrie; îi înăspreşte ochii, îi tulbură creierul, îi înfioară tot trupul; îi iscă, prin nălucire, în faţa ochilor o lumină care nu străluceşte şi nu e curată; ci roşie; îi scoate mintea din frâu şi o îndrăceşte; îl mişcă să spună cu gura cuvinte necuviincioase şi hulitoare. Şi cel ce vede acest duh al amăgirii de mai multe ori, se mânie şi se umple de laudă cu bunătăţile lui; e plin de slava deşartă şi fără înfrânare şi temere de Dumnezeu şi totdeauna e stăpânit de patimi. Iar la urmă de tot îşi iese cu totul din minţi şi vine la pierzania deplină[183].

---

[178] Ibidem, p. 118: “Când pizmaşul diavol nu poate mişca memoria în vremea rugăciunii, atunci sileşte starea hormonală a trupului să aducă vreo nălucire ciudată înaintea minţii să o facă pe aceasta să primească o anumită formă. Iar mintea, având obiceiul să petreacă în cugetări, uşor se încovoaie.

[179] **Ibidem**, p. 116.

[180] Diadoh al Foticeii, **Cuvânt ascetic în 100 de capete**, în ***Filocalia...***, volumul 1, p. 472-473.

[181] Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 183.

[182] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Capete despre dragoste. Suta a doua...**, p. 95.

[183] **Din viaţa Cuviosului părintelui nostru Maxim Cavsocalivitul**, în ***Filocalia...***, volumul VIII, p. 544.

O întrebare pe care şi-au pus-o Părinții duhovniceşti şi pe care ne-o punem şi noi este cea privind rostul acestor ispite, semnificația lor spirituală, precum şi atitudinea față de ele.

Scopul sau rostul lor fundamental este îndreptarea noastră, căci spun Sfânții Calist şi Ignatie Xanthopol, ele fac mintea noastră să nu se mândrească de binele ce l-a aflat, ci, dimpotrivă, războită, certată şi umilită, să sporească în smerita cugetare. În legătură cu aceste momente, Părinții filocalici vorbesc despre îngăduința sau retragerea lui Dumnezeu sau despre ascunderea harului de la noi. Dar chiar în această ascundere, harul ajută în chip tainic, neştiut, sufletul, ca să arate vrăjmaşilor lui că biruința e numai a sufletului[184].

Sfinții Varsanufie şi Ioan vorbesc despre două atitudini în legătură cu momeala sau ispită, în funcție de tăria şi străduințele noastre ascetice. Una este, spun ei, intrarea gândurilor sau semănarea lor şi cu totul altceva este reaua lor folosire sau învoirea cu ele. Prima dintre ele - ispita - nu este de osândit, sau cum spune spune Sfântul Marcu Ascetul, "momeala nu e nici păcat, nici dreptate, ci dovada libertății voii"[185]. Însă învoirea cu ele este un lucru vrednic de osândă. De aici şi două principii: cel ce are puterea de a li se împotrivi, a lupta şi a birui aceste ispite, să le lase să intre, pentru ca aflându-le pe terenul său să le pricinuiască o înfrângere grea, însă cel slab, care nu are această putere, să le taie, alergând la Dumnezeu[186].

Dacă gândul străin, ispita a pătruns, spun ei, să nu ne tulburăm, ci să aflăm în care parte loveşte acesta şi descoperind aceasta, să lucrăm fără tulburare împotriva lui, chemându-L pe Dumnezeu ca ajutor, căci "nu în intrarea tâlharului în casă stă răul, ci jefuirea celor din casă. Iar dacă iese cu necinste, slava este a stăpânului casei, iar necinstea a celui ce a ieşit fără să ia nimic"[187].

Lupta cu păcatul, în orice fază a derulării sale ar fi, înseamnă, de fapt, lupta împotriva cauzelor sale. Lupta împotriva faptei sensibile, învață Părinții filocalici trebuie dusă încă din etapa sau faza de gând prim sau întâi născut. Din acest motiv, Evagrie Monahul ne cere să distrugem capul şarpelui.

Părinții numesc păcatul furnico-leul, pentru că dacă nu avem grijă să îl distrugem când este mic, încă din faza de ispită, de furnică, el creşte şi se dezvoltă în sufletul nostru, ajungând la puterea harului. De aceea, Evagrie ne sfătuieşte ca, atunci când suntem ispitiți să prindem gândul străin şi viclean, să-l descoasem, cum şi din ce este alcătuit pentru a şti cum să luptăm la înlăturarea lui[188].

Dacă nu am reuşit să îl înlăturăm acum, în faza de ispită, de simplă posibilitate teoretică, lipsită de o evidență practică constrângătoare, lupta deveni pe celelalte trepte sau etape din fenomenologia păcatului mult mai grea, proporțională cu ierarhia căderii.

---

184 **A celor dintre monahi...**, p. 186-187.
185 Marcu Ascetul, **Despre Botez**, în ***Filocalia...***, volumul 1, p. 375.
186 Sfinții Varsanufie şi Ioan, **op. cit.**, p. 427.
187 **Ibidem**, p. 436.
188 Evagrie Ponticul, **Capete despre deosebirea gândurilor...**, p. 90-91.

Etapele păcatului

Întreaga luptă duhovnicească a omului se dă în această viață în vederea dobândirii vieții viitoare, împotriva patimilor, a păcatului şi a răului, pentru dobândirea şi lucrarea virtuților creştine. Ascetica ortodoxă şi scrierile duhovniceşti vorbesc la modul cel mai adânc şi cuprinzător despre idealul vieții spirituale - desăvârşirea, sfințenia, îndumnezeirea prin har şi lucrare, dar până ajunge la aceasta, omul trebuie să biruie răul şi păcatul, până la a se statornici în practicarea binelui.

Păcatul este, în ultimă analiză, "pierderea sensului existenței: o viață în întregime superficială, materială, o viață de plăcere, egoistă, legată de conflictul cu ceilalți şi de uitarea lui Dumnezeu"[189].

Păcatul este un act "care interesează toate dimensiunile omului"[190]. Păcatul şi urmările sale se prezintă din punct de vedere moral o întoarcere şi cădere a ființei noastre de la demnitatea şi vocația sa originară, o îndepărtare de izvoarele autentice ale vieții - Dumnezeu, şi o apropiere şi trăire în proximitatea apăsătoare a tenebrelor, a iluziilor privind viața, căci păcatul nu realizează planul sau etajul inferior şi sărac în care îşi trăieşte viața, ci, dimpotrivă, are credința că această viață este adevărată. El percepe îngustarea vieții spirituale prin prisma lărgirii faptelor sale pătimaşe.

Părinții filocalici numesc variat păcatul. El este "zid între noi şi Dumnezeu", "prăpastie" şi "haos". Prin păcat, omul refuză legătura cu Dumnezeu şi cu virtutea, care are ca expresie supremă atributele dumnezeirii şi se scufundă într-o viață paranaturală şi parafirească, desființându-se ca ființă rațională. El distruge legătura harică dintre Dumnezeu şi om, îndepărtându-l pe acesta din urmă de Creatorul său şi până la urmă şi de el însuşi, de sinea sa autentică, în care se află, ca o pecete chipul şi harul divin, cufundându-se în moartea spirituală.

Păcatul este considerat, în învățătura ortodoxă, "călcarea cu deplină ştiință şi voință liberă a voii lui Dumnezeu".

În legătură cu originea păcatelor şi a patimilor, regăsim aceeaşi idee clară a Părinților duhovniceşti: în timp ce virtutea şi faptele bune izvorăsc din împreună lucrarea omului cu Dumnezeu, cu harul divin, faptele rele, păcătoase şi pătimaşe aparțin exclusiv omului, voii sale libere. Mai mult chiar, "păcatul sau patima - aflăm de la Sfântul Ioan Scărarul - nu se află în fire în chip natural. Căci Dumnezeu nu e făcătorul patimilor"[191]. Cauzele păcatelor suntem noi. Nici chiar scuza că păcatul ar fi o expresie a slăbiciunii trupului, nu rezistă, pentru că "unirea cu Dumnezeu Cuvântul a întărit toată firea, prin dezlegarea ei de blestem, nelăsându-ne nici o scuză pentru pornirea cea de bună voie spre patimi"[192]. Cauza sa generală nu este nici ispita diavolului, nici slăbiciunea trupului, deşi acestea îl înlesnesc, ci "afecțiunea

---

[189] M. Costa de Beauregard, **Dumitru Stăniloae. Mică dogmatică vorbită. Dialoguri la Cernica**. În româneşte de Maria-Cornelia Oros, Editura Deisis, Sibiu, 1995, p. 156.

[190] Tomas Spidlik, **La spiritualite de l'Orient chretien. Manuel systematique**, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma, 1978, p. 191.

[191] Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 333.

[192] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Răspunsuri către Talasie...**, p. 262.

neraţională a sufletului faţă de plăcerea simţurilor”[193]. La fel, Sfântul Marcu Ascetul spune că adevăratele cauze ale păcatelor depind de noi înşine. Oricât de puternică ar fi ispita, consimţirea cu ea şi apoi lucrarea păcatului ne aparţine în exclusivitate. Păcatul are, potrivit concepţiei sale două cauze: neîmplinirea poruncilor şi faptele rele personale, de după Botez. Şi amândouă ne aparţin.

Orice păcat începe printr-o cădere a raţiunii din adevăr şi prin alunecarea vieţii noastre întregi într-o direcţie greşită, într-o rătăcire alături şi împotriva firii.

Sfântul Maxim Mărturisitorul arată că prima formă de manifestare a păcatului este căderea sau abolirea raţiunii din postul ei de străjer al sufletului. Facultatea raţională a discernerii, precum şi lucrarea duhovnicească - a trezviei sunt abolite. Căderea se produce mai întâi în plan mintal, interior. De aceea, el defineşte păcatul ca fiind “întrebuinţarea greşită a ideilor, căreia îi urmează reaua întrebuinţare a lucrurilor”[194] şi recomandă următoarele: “nu întrebuinţa rău ideile, ca să nu fii silit să întrebuinţezi rău şi lucrurile. Căci de nu păcătuieşte cineva mai întâi cu mintea, nu va păcătui nici cu lucrul”[195].

Cu privire la felurile păcatelor, experienţa duhovnicească a Părinţilor filocalici îşi spune şi de această dată cuvântul. Ei nu teoretizează şi nu speculează asupra unei probleme atât de practice, existenţiale. Detaliile lor sunt esenţiale, fundamentale pentru toţi cei iubitori de frumuseţe duhovnicească, de sfinţenie.

Pornind de la împărţirea sufletului în: raţiune, iuţime şi poftă, Sfântul Ioan Damaschin vorbeşte despre **păcatele din raţiune**, precum: necredinţa, erezia, nebunia, hula (blasfemia), încuviinţarea păcatelor născute din partea pătimitoare; de **păcate ale iuţimii**: ura, pizma, uciderea, pomenirea şi cugetarea la rău; şi despre **păcetele părţii poftitoare**, cum ar fi: lăcomia pântecelui, beţia, curvia, iubirea de avuţii, pofta de slavă deşartă şi de plăceri trupeşti.

Sfântul Maxim Mărturisitorul face distincţia între păcatul **cu mintea** şi cel **cu fapta**[196], iar Sfântul Isaac Sirul face referire la păcatele ce se fac din slăbiciune şi fără voie, la cele făcute din neştiinţă, la cele făcute cu voie şi la păcatul generalizat - patima.

În legătură cu fenomenologia păcatului, adică privind modul de declanşare şi manifestare a lui, din faza de ispită şi până la concretizarea sau manifestarea lui ca faptă sensibilă, adică în legătură cu “teologia şi teomahia diavolilor”, despre care vorbeşte Sfântul Ioan Scărarul, ascetica filocalică dă preţioase detalii de ordin duhovnicesc.

Potrivit scrierilor ascetice, păcatul trece, de la faza de ispită şi până la cea de patimă, prin mai multe faze. Cu privire la numărul exact, clar al acestor faze, Părinţii filocalici se exprimă nuanţat.

---

[193] **Ibidem**, p. 310.
[194] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Capete despre dragoste. Suta a doua...**, p. 97.
[195] **Ibidem**, p. 96.
[196] **Ibidem**.

Potrivit Sfântului Maxim, fazele păcatului sunt: atacul (momeala) sau pofta; deprinderea (habitudinea) răului sau consimțirea, lucrarea, fapta sau săvârşirea.
Sfântul Ioan Damaschinul dezvoltă această schemă, insistând asupra momentului de luptă şi deliberare interioară. Potrivit lui, etapele, în număr de şapte, sunt următoarele: momeala (atacul); însoțirea, lupta, patima, învoirea (consimțirea), lucrarea şi robia.

Momeala este gândul adus simplu în minte de vrăjmaşul.

Însoțirea este primirea gândului strecurat de vrăjmaş, preocuparea de el şi convorbirea plăcută a voii noastre cu el.

Patima este, potrivit Sfântului Ioan Damaschinul, deprinderea cu gândul strecurat de vrăjmaş, care se naşte din însoțire şi învârtirea necontenită cu cugetării şi închipuirii în jurul lui.

Lupta este împotrivirea cugetării la săvârşirea păcatului.

Patima este ducerea silnică şi fără voie a inimii stăpânită de prejudecată şi de o îndelungată obişnuință.

Învoirea este consimțirea cu patima din gând.

Lucrarea este împlinirea cu fapta a gândului pătimaş[197].

În general, tradițională a devenit în ascetica răsăriteană lista simplificată în patru momente generale: Momeala - ca gând simplu sau icoană a ceva adus în inimă în chip înțelegător; însoțirea - sub forma convorbirii cu ceea ce s-a arătat în chip pătimaş sau nepătimaş în minte; consimțirea sau încuviințarea - învoirea cu plăcere a sufletului, cu ceea ce s-a arătat; şi patima, ca deprindere şi obişnuință rea a sufletului în practicarea păcatului.

Din punct de vedere a culpabilității conştiinței noastre la aceste momente, situația este următoarea: Momeala, constând în venirea în minte a binelui sau a răului, nu are nici răplată, dar nu este nici de ocară, ci dovadă a libertății cu care am fost înzestrați prin creație. Însoțirea, sub forma de convorbire cu momeala, fie spre încuviințare, fie spre lepădare, este bună, atunci când este spre o faptă bună şi este rea, atunci când conduce către săvârşirea unei fapte rele. Lupta prilejuieşte cununa sau osânda, în funcție de biruința sau de înfrângerea sa. Încuviințarea, robia şi patima sunt toate vrednice de osândă.

Părinții filocalici vorbesc despre o îndoită geneză a păcatelor şi patimilor. Unii spun că ele se nasc din ispita exterioară, care, pătrunzând în suflet, îl târăşte în robie. Alții consideră că patimile se nasc şi se lucrează din mişcările interioare. Ascetica răsăriteană posedă termeni speciali, distincți pentru a desemna acțiunile practice, variate ale duhurilor rele asupra omului. **Logismoi** sunt gândurile sau imaginile care izvorăsc din subconştientul nostru pătimaş sau vin în chipuri ademenitoare, încercând să acapareze şi să robească mintea noastră. **Prosbole** semnifică prezența unui gând sau idei simple, din afară. **Synkatatesis** este etapa fundamentală, în care mintea noastră aderă la acest gând străin. **Pathi** este fapta sensibilă sau etapa săvârşirii păcatului.

---

[197] Sf. Ioan Damaschin, **Cuvânt de suflet folositor**, în ***Filocalia...***, volumul 4, p. 209-210.

Ascetica ortodoxă distinge cu privire la aceste momeli: **logismoi noemata**, specifice primei etape; **logismoi diaboloi**, din etapa de **prosbole**; şi **dialogismoi**, din faza de synkatatesis.

Rolul voinţei în lucrarea ascetică

În lucrarea duhovnicească a credinciosului, mai ales în faza ei ascetică, o importanţă deosebită o are voinţa.
Teologia şi spiritualitatea ortodoxă subliniază ideea că voinţa este un bun sau un dar natural, creatural, cu care fiinţa sau firea omenească a fost înzestrată încă de la crearea sa şi are drept conţinut, după cum arată Sfântul Maxim Mărturisitorul, "toate proprietăţile înnăscute naturii în mod fiinţial"[198].

Voinţa constituie "caracterul dinamic conştient al fiinţei umane"[199]; "afirmarea ei în existenţă", căci nu se poate cugeta fiinţa omenească fără voinţa ei de a fi şi de a manifesta exact această voinţă[200]. Viaţa morală este domeniul voinţei morale, marginile voinţei fiind şi marginile moralei[201].

Voinţa, ca formă superioară a activităţii vieţii umane, expresie a chipului divin din constituţia omenească, defineşte adevărata demnitate şi valoare a omului, prin faptul că ea îl ridică la rangul de persoană, în universul libertăţii şi îl face subiect al unei lucrări harice. Prin aceasta se demonstrează valoarea pe care a acordat-o Dumnezeu prin creaţie omului şi faptul că viaţa sa este forma cea mai înaltă şi organizată a existenţei, liberă de constrângere şi întâmplare, de hazard sau contingent.

Din punct de vedere moral-teologic, se vorbeşte despre voinţă în sens larg şi în sens restrâns sau propriu. În sens larg, voinţa este definită ca fiind "totalitatea actelor conştiente sau inconştiente prin care urmărim realizarea unui scop"[202]. În acest sens, conţinutul voinţei însumează toate actele noastre reflexe, instinctuale, deprinderile sau obişnuinţele, precum şi actele conştiente, deliberate, prin care se urmăreşte realizarea sau împlinirea unui scop propus.
În sens restrâns sau propriu, prin voinţă se defineşte "funcţia psihică prin care ne hotărâm în mod liber, în baza unei deliberări sau chibzuinţe, să facem sau să nu facem o acţiune, prin care alegem o soluţie din mai multe posibile"[203].

Cel care analizează cel mai bine rolul şi rostul voinţei în lucrarea ascetică este Sfântul Maxim Mărturisitorul. "Învăţătura sa despre voinţă - spune Părintele Stăniloae - ca ţinând de firea umană, sau despre fire ca voluntară prin ea însăşi, voind

---

198 Magistrand Ică I. Ioan, **Probleme dogmatice în dialogul Sfântului Maxim cu Pyrrhus**, în "Ortodoxia", XII (1960), nr. 3, p. 356.
199 Preot Prof. Acad. Dr. Dumitru Stăniloae, **Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă. Omul şi Dumnezeu**, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991, p. 248.
200 **Ibidem**.
201 Magistrand Ierod. Irineu Crăciunaş, **Rolul voinţei în viaţa morală**, în "Studii teologice", VIII (1956), nr. 3-4, p. 211.
202 **Teologia morală ortodoxă** pentru institutele teologice. Vol. I. Morala generală, EIBMBOR, Bucureşti, 1979, p. 255.
203 **Ibidem**.

prin ea să existe şi despre firea şi voința ei ca neaflându-se concret decât în persoane, care precizează modul concret al folosirii voinței, a dezvoltat-o Sfântul Maxim Mărturisitorul, el arătând prin aceasta că chiar în voința naturală e dată şi putința folosirii firii”[204].

Sfântul Maxim face distincție, mai întâi, între o **voință naturală** (*telima fisikon*) şi o **voință deliberativă sau gnomică** (*telima gnomikon*). În **Epistolele hristologice şi duhovniceşti**, Sfântul Maxim defineşte voința naturală a fi “o putere (o facultate) doritoare a ceea ce e propriu firii care doreşte”[205], o “dorință rațională şi vitală”[206].

Voința sau voirea naturală, susține Sfântul Maxim, este bună şi năzuieşte spre bine sau, în terminologia maximiană, spre a fi veşnic bună. Ea este, deci, “o năzuință ontologică spre bine, ce doreşte binele şi are certitudinea lui absolută, excluzând păcatul”[207].

Această voință este comună firii, este voința generală a naturii umane. Dintre voirile naturale sau fireşti, Sfântul Maxim enumeră: supunerea sub legea lui Dumnezeu, căci omul e, prin fire, supus şi slujitor al lui Dumnezeu; apoi cele care susțin natura sau viața umană firească, precum: foamea, setea, somnul şi cele asemănătoare [208].

Paralel cu această voință, şi ca expresie a libertății ei, persoana umană este înzestrată cu o voință deliberativă, de alegere sau gnomică, sau, cum simplu o numeşte Sfântul Maxim **- gnomi**. În concepția ascetică a Sfântului Maxim, această libertate de alegere sau liber arbitru, nu numai că denotă imperfecțiunea, limitarea şi căderea naturii umane[209], ci are chiar caracterul de **păcat**. Originea răului şi a păcatului privine, potrivit Sfântului Maxim din necunoaştere sau, cum vorbesc Părinții filocalici de la cei “trei uriaşi ai patimilor”: neştiința, uitarea şi ignoranța. Când omul discerne adevărul, voința înseamnă “lansarea în linie dreaptă a dorinței firii după ceea ce este potrivit pentru ea, iar aceasta e binele...”[210].

Dacă voința naturală este generală, comună întregii firi umane, voința gnomică este specifică, proprie persoanei, căci natura voieşte şi acționează, doar persoana alege, adică are posibilitatea şi libertatea de a alege între două sau mai multe alternative[211].

---

[204] Preot Prof. Acad. Dr. Dumitru Stăniloae, **op. cit.**, p. 263.

[205] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Scrieri. Partea a doua. Scrieri şi epistole hristologice şi duhovniceşti**. Traducere din greceşte, introducere şi note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, Bucureşti, 1990, p. 178.

[206] **Ibidem**.

[207] Magistrand Ică I. Ioan, **atc. cit.**, p. 358.

[208] Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, **Natură şi har în teologia bizantină**, în “Ortodoxia”, XXVI (1974), nr. 3, p. 405.

[209] Vladimir Lossky, **Chip şi asemănare** (trad. de Lucian Turcescu), în “Studii teologice”, XLIII (1991), nr. 1, p. 62.

[210] Dumitru Stăniloae, **Iisus Hristos sau restaurarea omului**, Editura Omniscop, Craiova, 1993, p. 175.

[211] Vladimir Lossky, **art. cit.**, p. 62.

În funcție de modul de împlinire sau de concretizare a conținuturilor acestor forme de voință, în acord sau în dezacord cu firea sau cu natura, voința poate fi **rațională** sau **irațională**[212].

Sfântul Nicodim Aghioritul vorbeşte despre două voințe în om, contrare una alteia. Cea dintâi, este o **voință superioară**, prin care se lucrează binele. Cea de-a doua, este o **voință irațională**, **inferioară**, **sensibilă**, **a simțurilor**, prin intermediul căreia se manifestă poftele şi pasiunile trupeşti. Sfântul Nicodim învață că voința rațională, superioară, se află la mijloc între voința divină şi între voința sensibilă, a simțurilor, înclinând fie spre una, fie spre alta, în funcție de imperativele morale.

Părinții asceți ai Răsăritului vorbesc, în legătură cu viața noastră duhovnicească, despre trei voințe: **voința mântuitoare a lui Dumnezeu** sau **teonomia**, care lucrează prin harul Botezului, sub forma chemării, a invitației la căință şi desăvârşire; **voința omenească** sau **autonomia**, care se manifestă cel mai adesea sub forma unei voințe deliberative, instabile şi problematizatoare; şi **voința drăcească** sau **eteronomia**, o voință străină, care, odată ce a pus stăpânire pe viața noastră sufletească şi duhovnicească, se manifestă cu o violență oarbă, în păcate şi patimi dintre cele mai variate şi josnice[213].

Studiind atent procesul prin care se actualizează această facultate sufletească, Sfântul Ioan Damaschinul vorbeşte, la modul general despre **actul involuntar** şi despre **actul voluntar**. Actul involuntar poate fi determinat, potrivit lui, de două cauze: una de constrângere sau prin forță şi alta datorată neştiinței. Cea dintâi cauză este independentă şi indiferentă, în raport cu voința noastră, lucrând ca un principiu determinator, silnic. Acest principiu poate veni din exterior, prin altcineva sau altceva sau poate proveni din interiorul nostru pătimaş, tulburat de mişcările necontrolate şi rebele ale unei firi robite păcatului.

Actul involuntar izvorât din neştiință este acela în care mintea noastră, abdicată de la rolul ei de cârmuitor al vieții sufleteşti şi datorită obişnuinței păcatului, deci datorită lipsei de trezvie şi de pază, nu mai reacționează la oprirea sau derularea acestui mecanism psihologic, ci doar consimte sau îşi dă asistența la căderea duhovnicească a omului.

Spre deosebire de această formă de lucrare a voinței, actul voluntar este "orice act pe care-l face omul, urmărind prin el în mod constant realizarea unui scop, sau este lucrarea ce derivă din voință, cu cunoaşterea deplină a scopului"[214]. El este un act liber şi personal, ca şi subiectul care îl lucrează[215].

---

212 Prof. N. Chțescu, **Premizele învățăturii creştine despre raportul dintre har şi libertate**, în "Ortodoxia", XI (1959), nr. 1, p. 27.

213 Paul Evdochimov, **Vârstele vieții spirituale**. Cuvânt înainte şi traducere Pr. Prof. Ion Buga, Asociația filantropică medicală creştină Christiana, Bucureşti, 1993, p. 57-58.

214 **Teologia morală ortodoxă...**, Vol. I, p. 255.

215 **Ibidem**, p. 256: Manualele de morală vorbesc despre numeroase feluri de acte voluntare: necesar şi liber; deplin şi nedeplin; voit în mod simplu (simplu liber) şi voit în mod parțial (parțial liber); direct şi indirect; pozitiv şi negativ; expres, tacit şi prezumtiv; actual, virtual, habitual, interpretativ; explicit şi implicit, etc.

Ascetica ortodoxă vorbeşte despre trei momente ale actului voluntar şi **deliberarea**, **decizia** şi **executarea**.

Deliberarea este faza de ezitare, de căutare şi formulare a circumstanţelor sau motivelor ce au puterea să influenţeze mişcarea voinţei într-o direcţie sau alta. În această etapă, mintea concepe una sau mai multe alternative, dintre care va alege în funcţie de motivele sau mobilele cele mai puternice; reflecţia asupra şanselor sau posibilităţilor de a duce la împlinire varianta aleasă. Prin aceasta, se formează o judecată de utilitate sau de necesitate. Tot în această etapă, intervin circumstanţele actului voluntar sau "detaliile": cine, adică săvârşitorul; pe cine, adică cel ce suferă acţiunea; ce, adică forma acţiunii; cu ce, adică instrumentul; unde şi când, adică locul şi timpul; cum sau modul; pentru ce, adică pricina, cauza[216].

Faza sau etapa hotărârii este etapa în care mintea se stabileşte asupra unui motiv, eliminându-le pe toate celelalte alternative; iar faza înfăptuirii este faza săvârşirii actului voluntar, în mod liber şi deliberat.

În funcţie de aceste etape, voinţa intervine, în cea dintâi, creator şi selectiv, adunând alternativele cu variatele lor motivaţii şi selectându-o pe cea pe care o vede a fi mai oportună; în cea de-a doua fază, prin decizie; iar în faza execuţiei, prin judecarea faptelor, după efectele lor[217].

Sfântul Maxim Mărturisitorul a elaborat şi o terminologie specifică, în legătură cu gradele de implicare ale voinţei în acest mecanism. El vorbeşte, astfel, despre o **voinţă nedeterminată** (*telisis*), constând în năzuinţa de a se realiza, dar fără a-şi preciza obiectul ei. Prin fixarea asupra unui scop, cert sau incert, realizabil sau irealizabil, ea devine o **voinţă determinată** (*boulisis*). După acest moment, urmează **deliberarea** sau **chibzuinţa** şi, ca efect, alegerea scopului posibil (*bouli* sau *boulevsis*). Deliberarea oferă materialul din care voinţa alege sau asupra căruia optează şi se decide (*proairesis*).

În legătură cu această alegere, Sfântul Maxim introduce **voinţa deliberativă - gnomi**. În lucrarea de alegere sau selectare a alternativelor, a motivelor şi motivaţiilor pro şi contra, voinţa nu lucrează automat, mecanic, ci deliberativ, discreţional, după un mecanism complex, ce îmbină motivele raţionale cu cele sentimentale şi după o logică adeseori paradoxală. Selecţia acestora o face dispoziţia sau gnomi, care este subiectivă, slăbită de păcat şi de stăruinţa în el[218].

---

[216] Sf. Ioan Damaschin, **Dogmatica**. Ediţia a II-a. Traducere de Pr. D. Fecioru, Editura Scripta, Bucureşti, 1993, p. 85.

[217] Apropieri se pot face cu psihologia contemporană experimentală, care vorbeşte despre următoarele faze sau etape ale actului voluntar: 1. **Apariţia conflictului**, ca o momeală, uneori chiar a unui conflict cu mai multe alternative. Când toate au aceeaşi pondere, reflexiunea alege o soluţie, în funcţie de motivaţie. 2. **Deliberarea** este perioada în care este analizată fiecare alternativă. Ea presupune alcătuirea unui plan pentru a putea elimina sau micşora riscurile în cazul alegerii unei alternative. Ea poate dura multă vreme (ca în cazul alegerii unei profesii) sau mai puţin. Uneori deliberarea e formală, iluzorie, căci hotărârea e luată, dar se caută argumente pentru a o justifica în faţa altora sau în faţa propriei sale conştiinţe. 3. **Decizia** este momentul caracteristic al voinţei, în care mintea alege ferm varianta asupra căreia a deliberat. 4. **Executarea hotărârii**, ceea ce în terminologia filocalică ar fi fapta sensibilă. Vezi Andrei Cosmovici, **Psihologie generală**, Editura Polirom, Iaşi, 1996, p. 244-245.

[218] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **op. cit**, p. 177; vezi şi Dumitru Stăniloae, **Iisus Hristos sau restaurarea omului...**, p. 173.

Voința gnomică sau personală este “voința deliberativă sau capacitatea de înclinare şi decizie bilaterală”[219]. Ea este un efect al căderii şi al slăbiciunii şi coruptibilității pe care păcatul le-a instalat în firea omenească. Ea nu exista în starea primordială în om, atunci când voința era cu adevărat liberă, în sensul că distingea binele şi îl lucra fără ezitare.
După cum o defineşte Sfântul Maxim, ca “alipire lăntrică de ceva”[220], s-ar părea că este supusă mai degrabă “logicii sentimentelor”, spre deosebire de **fronisis** - opinia sau cugetarea prudentă [221], în care cea care alege alternativa este rațiunea.

Prin urmare, în baza libertății ei (*exousia*), voința, în funcție de tăria ei, alege între **gnomi** şi **fronisis**. Părinții duhovniceşti ai Răsăritului fac distincție între o **libertate structurală** (*elevteria*), dată omului prin creație, care implică în sine existența unei **libertăți de alegere** (*proairesis*). Adevărata dovadă a discernământului duhovnicesc este tocmai întărirea libertății sau putinței de alegere până la statornicirea în bine, ceea că înseamnă că *proairesis* se transformă în *elevteria*, aşa cum a fost în starea inițială. Ori aceasta nu se poate realiza decât în spațiul, în universul sau orizontul iubirii creştine. Adevărata libertate este cea duhovnicească, prin care creştinul deosebeşte, alege şi se îndreaptă fără nici un fel de ezitare către Dumnezeu, la care nu se poate ajunge decât prin curăția pe care o dă practicarea virtuților.

Adevărata libertate a voinței se manifestă deci printr-o discernere clară şi efectivă a motivelor bune. Libertatea autentică a voinței constă în faptul că ea urmează întru toate voința divină, alegând, încă din faza de deliberare, binele şi îl lucrează.
Liberatea reală - spune Sfântul Maxim - este un elan total orientat în întregime spre bine şi care nu cunoaşte nici o interogație, nici o ezitare [222].

În vederea orientării voințe noastre către lucrarea cea bună, către o finalitate duhovnicească, Sfântul Nicodim Aghioritul ne recomandă următoarele metode de a lupta împotriva voinței irationale, sensibile, pentru a o statornici în bine:

1) Rezistența spirituală, pentru ca voința superioară să nu cedeze în fața voinței deliberative;

2) Stricta supraveghere a simțurilor şi paza lor;

3) Ura actelor de voință inferioară[223].

Prin aceasta, mişcarea sau lucrarea voinței statornicită şi consolidată în bine va fi lansarea dreaptă, rectilinie, la lucrarea binelui, spre înduhovnicirea întregii noastre ființe.

---

[219] Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, **Natură şi har ...**, p. 397.
[220] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **op. cit.**, p. 177.
[221] **Ibidem**.
[222] Evdochomov, **La nouveaute de l'Esprit**, Paris, p. 29. Hristu Andrutsos, în **Sistem de morală**, Sibiu, 1947, p. 135, arată că libertatea voinței poate fi privită dintr-un întreit punct de vedere: etic, psihologic şi moral.
[223] Nicodim Aghioritul, **Războiul nevăzut** alcătuit pentru cel mai mare folos sufletesc de ieromonahul atonit şi editat la cererea mai multor credincioşi creştini de P. Cuv. Ieromonah Gavril Aghioritul, f.loc, 1991, p. 28-29.

Voința are o valoare deosebită în lucrarea ascetică, întrucât ea are forța de a supune patimile şi a spiritualiza energia pe care acestea o posedă, îndreptându-o sau dându-i o finalitate pozitivă. Ea poate disciplina aceste mişcări sufleteşti şi folosi puterea acestora în scopuri morale înalte, superioare.

Cultivarea voinței, prin dobândirea şi lucrarea deprinderilor morale superioare, ascetice, se manifestă sub forma unei lupte încordate şi continui împotriva împrăştierii sufleteşti, manifestată sub forma ispitei simplității şi lipsei de valoare morală, singura valoare autentică, prin învingerea tuturor piedicilor, în "arta" sau "meşteşugul" duhovnicesc al lucrării mântuirii proprii. Voința morală "face apel la elementul eroic din sufletul nostru, care constă în puterea de a ne convinge şi a ne învinge pe noi înşine"[224].

Patima

Spre deosebire de păcat, care are un caracter accidental, patima este păcatul generalizat, devenit obicei sau obişnuință. Patima nu este un singur păcat, izolat, ci "o activitate continuă şi statornică prin care săvârşim răul", "un păcat devenit cronic, un lanț greu de păcate"[225].

Din punct de vedere psihologic, prin patimă se înțelege, în mod obişnuit, "suferința sau aservirea individului la anumite atitudini". Th. Ribot stabileşte o asemănare între patimă şi instinct. Fiecare patimă mare, spune el, se aseamănă unui instinct: ea este un automatism câştigat, care, atât cât durează, reacționează cu o constantă uniformitate[226].

Deşi par să lărgească şi să îmbogățească universul persoanei umane, în realitate, ele îl îngustează şi îl sărăcesc, prin egoismul exagerat pe care îl manifestă[227]. Ele constituie o întoarcere exagerată spre exterior, spre viețuirea după simțuri, adică prin partea cea mai superficială a ființei noastre, o ieşire a ființei noastre din regiunea

---

[224] Magistrand Ierod. Irineu Crăciunaş, **art. cit.**, p. 225.

[225] **Teologia morală ortodoxă** pentru intitutele teologice, Volumul I, EIBMBOR, Bucureşti, 1981, p. 441. În limba română, cuvântul patimă are trei sensuri diferite. Cel dintâi arată că patima este o suferință. Verbul care exprimă această suferință este "a pătimi". Al doilea sens este acela de suferință mântuitoare şi se referă la "patimile Mântuitorului". Cel de-al treilea sens, asupra căruia vom insista şi noi, este cel mai răspândit şi are semnificația de "păcat cronic". Vezi Asist. Const. Pavel, **Patimile omeneşti, piedică în calea mântuirii**, în "Sudii teologice", V (1953), 7-8, p. 471. Sfântul Ioan Damaschin , **Dogmatica..., p. 79,** arată, despre acest cuvânt, că este omonim. Se numeşte patimă, patima trupească, dar şi starea de pasivitate a omului în raport cu păcatul. Prin urmare, atât semnificația grecescului "pati", cât şi cea latină de "passiones" exprimă realitatea psihologică şi morală a vieții duhovniceşti în care funcțiile spirituale ale omului sunt paralizate, aflându-se într-o adevărată robie spirituală (Pr. lect. Gh. Popa, Pr. lect. Gh. Petraru, **Patimile omeneşti şi implicațiile lor moral-sociale**, în "Teologie şi viață", V (1995), nr. 1-3, p. 60. Cu toate acestea, nu doar din punct de vedere psihologic, ci şi duhovnicesc, sub aparența acestei pasivități sau înțepeniri în rău, patimile au o dinamică şi lucrare violentă. Ele nu sunt simple stări pasive în viața duhovnicească a omului, ci "dovedesc un pronunțat caracter activ: sunt acte de lungă durată, care se întrețin prin propria lor dinamică" C. Rădulescu-Motru, **Curs de psihologie**, Bucureşti, 1996, p. 300. De aceea, Sfântul Ioan Casianul numeşte patimile "cai fără frâu", datorită setei lor false de împlinire, de satisfacere.

[226] C. Rădulescu-Motru, **op. cit.**, p. 299.

[227] Preot Prof. Acad. Dr. Dumitru Stăniloae, **Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă. Omul şi Dumnezeu**, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991, p. 302.

adevărurilor ontologice, din legătura cu izvoarele existenței şi o petrecere pe marginea prăpastiei nimicului, de la care, atunci când ne trezim, nu ne vine decât senzația de gol şi zădărnicie.

Patima reprezintă "o totală imanentizare a condiției umane şi cu o totală imanentizare a existenței, aşa încât omul decade în dimensiunile firescului mult prea firesc şi pierde orice şansă de deschidere spre un orizont duhovnicesc, pierdere prin care făptura umană nu mai rămâne cununa creației sau nu mai contează ca atare într-o ordine axiologică sub semnul major al spiritului"[228].

Iubirea patimii este de sine, dar de un sine fals şi ipocrit. "Dorul" patimii sau al pătimaşului este un dor de absolut, dar un absolut legat de propria sa persoană şi de satisfacția sa, un dor de infinit, dar un infinit iluzoriu, fals, care, până la urmă se dovedeşte a fi neantul, cu toate tenebrele şi abisurile sale.

Dorul şi dorința nemărginită, manifestate mult mai violent, mai brutal în patimi, decât în păcat, sunt, de fapt, dor de existență, dar de o existență săracă şi în continuă şi profundă sărăcire, searbădă, ascunsă sub iluzia plinătății de existență, dor de sărăcie duhovnicească înfățişată sub iluzia adevăratei vieți, dor de moarte spirituală şi desființare, prin impresia unei dorințe de existență reală, prin toți porii vieții, de gustare a durerii şi morții, sub masca vieții de plăcere.

Dorul infinit, nemărginit al patimii, este îndreptat spre o țintă falsă, care îi dă doar iluzia infinitului şi nu infinitul însuşi, este un dor întors nu spre Dumnezeu, ci spre lumea şi spre sinea sa egoistă, ca un centru exclusiv al lumii, un dor care până la urmă îl îndepărtează pe pătimaş şi de Dumnezeu şi de lume şi de ființa sa[229].

Mirajul patimii constă în faptul că "superficialul ne atrage ca ceea ce este mai profund, consistent şi durabil. Atracția şi setea de satisfacție a patimii este produsul amăgirii. Cu o sete infinită vrem "nimicul", îl mărim, ne înflăcărăm de el, ne consumăm pentru el, ne mişcăm în zona lui, depărtându-ne de sursele pozitive ale existenței.

Tocmai acest lucru îl vizează şi Sfântul Maxim, definind patima a fi "o mişcare a sufletului împotriva firii, fie spre o iubire nerațională, fie spre o ură fără o judecată a vreunui lucru, sau din pricina vreunui lucru din cele supuse simțurilor"[230].

Cuviosul Isaia Pusnicul spune că patima este îndreptată în mod nerațional spre închipuirea bunelui şi a răului. Închipuirea binelui mişcă pofta, iar cea a răului mişcă iuțimea[231]. Cu toate acestea, patimile atrag toate facultățile spirituale ale omului, orbindu-le şi robindu-le. Dezorganizarea pe care ele o produc în viața noastră sufletească şi duhovnicească, se manifestă prin aceea că toate aceste facultăți se îngustează şi se pervertesc, în direcția satisfacerii acestor plăceri trupeşti (cum este cazul sentimentul), precum şi a clădirii de argumente şi sofisme în susținerea lor şi a practicii îndelungate în ele (aşa cum se întâmplă cu voința şi sentimentul, care sunt aservite păcatului şi gândurilor păcătoase).

---

228 Pr. lect. Gh. Popa şi Pr. lect. Gh. Petraru, **Patimile omeneşti..,** p. 63.
229 **Ibidem**, p. 60.
230 Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Capete despre dragoste. Suta a doua...**, p. 82.
231 Cuviosul Isaia Pusnicul, **op. cit.**, p. 283.

Patimile, fie trupeşti, fie sufleteşti, interioare sau exterioare, se produc şi lucrează după acelaşi mecanism ca şi păcatele, cu deosebirea că în patimă el se manifestă automat, fără deliberare şi cu o violenţă deosebită. La rădăcina sau originea lor stau aceleaşi cauze generale, însă dezvoltate până la paroxism. Literatura ascetică lasă totuşi impresia că "patimile sufletului îşi au rădăcina în oameni, în timp ce patimile trupului, în trup"[232].

Ascetica ortodoxă vorbeşte despre următoarele opt patimi sau duhuri ale răutăţii, corespunzând celor opt păcate capitale[233]. Acestea sunt:

1. **Lăcomia pântecelui** (*gastromarghia*), care se manifestă printr-o grijă exagerată spre hrănirea trupului. Ea are trei forme: a) mâncarea înainte de ora de masă; b) lăcomia la orice fel de mâncare; c) grija de a mânca hrănuri alese şi special gătite.

2. **Desfrânarea** (*porneia*) cu o lucrare pătimaşă variată: ca relaţie trupească între sexele opuse în afara căsătoriei religioase; relaţii exagerate fără respectarea perioadelor de post şi fără finalitatea de a naşte copii; onania; relaţii contra firii între acelaşi sex; vorbele, glumele, cuvintele uşuratice, triviale şi necumpătate, care constituie aluzii la desfrânare.

3. **Iubirea de argint** sau **avariţia** (*philargyria*), goana exagerată şi preocuparea pătimaşă de obţinere a unor bucuri materiale peste strictul necesar unei existenţe modeste, furtul, înşelăciune, asuprirea semenului.

4. **Mânia** (*orgi*). Există şi o mânie mântuitoare, faţă de păcatele şi patimile noastre, faţă de viaţa noastră de păcat. Mânia lumească sau pătimaşă, însă, se manifestă prin uciderea, lovirea, înfurierea, strigarea la altă persoană sau orice atitudine născută din violenţă, faţă de acesta.

5. **Întristarea** (*lipe*). Există o tristeţe datorată păcatelor noastre şi ale semenilor noştri, prin care ne îndepărtăm de la faţa lui Dumnezeu, izvorul a tot binele şi al iubirii supreme. Tristeţea sau angoasa pe care o provoacă lumea, pătimaşă, este datorată nerealizării unui lucru dorit, frica, dejnădejdea, ţinerea de minte a răului.

6. **Trândăvia** (*acedia*) - "diavolul amiezii", de care vorbeşte Evagrie, care ne ispiteşte sub formă de moleşeală, somnolenţă, lipsă de procupare, delăsare de la îndeplinirea celor folositoare vieţii.

7. **Slava deşartă** (*kenodoxia*) conduita epatantă, în scopul de a impresiona pe cei din jur şi a fi, în acest mod, lăudat; trufie; dispute neîncetate în scopul de a ieşi în evidenţă; păreri personale trufaşe, care merg prin lipsa lor de discernere şi echilibru, până la erezie.

8. **Mândria** (*hyperifania*) - supraestimarea noastră şi dispreţuirea semenilor, nesupunere, invidie, clevetire, blasfemie.

---

[232] Evagrie Ponticul, **Tratatul practic**..., p. 76.

[233] Pornind de la Deuteronom 7,1 "Onomastica Sacra" a lui Origen, "Capete despre deosebirea gândurilor" a lui Evagrie şi "Despre cele opt gânduri ale răutăţii" , a Sfântului Ioan Casian, s-a impus în spiritualitatea ortodoxă schema celor opt patimi generale.

Dintre cauzele generale, ascetica ortodoxă analizează mai ales: 1) mintea slăbită în lucrarea ei autonomă şi proprie; 2) lucrarea de percepție simțuală exagerată, nesubordonată rațiunii; 3) alergarea exclusivă şi irațională după plăcere. Prin acestea, patimile se dovedesc a fi la marginea conştiinței şi izvorând din zonele ei abisale şi cele mai întunecate. Ele au un caracter profund antidivin, antipersonal, antiindividual, antinatural, antirațional şi antisocial, anticomunitar.

Referindu-se la procesul de împătimire, Evagrie Monahul vorbeşte despre "dracul care face sufletul împătimit nesimțit". "Când năvăleşte acela, iese sufletul din starea sa firească şi leapădă cuviința şi frica Domnului, iar păcatul nu-l mai socoteşte păcat, fărădelegea n-o mai socoteşte fărădelege şi la osânda şi la munca veşnică se gândeşte ca la nişte vorbe goale. De cutremurul purtător de foc, el râde. Pe Dumnezeu, e drept, îl mărturiseşte, însă poruncile Lui nu le cinsteşte. De-i bați în piept când se mişcă spre păcat, nu simte; de-i vorbeşti din Scripturi, e cu totul împietrit şi nu ascultă. Îi aminteşti de ocara oamenilor şi nu o ia în seamă. Pe dracul acesta îl aduc gândurile învechite ale slavei deşarte... De fapt dracul acesta este dintre cei ce atacă rar pe frați"[234]. Calea de a izgoni acest demon sunt nenorocirile, bolile şi suferințele altora, care ne sensibilizează, care "pun pe fugă acest drac, întrucât sufletul e străpuns puțin câte puțin şi e trezit la milă, fiind dezlegat de împietrirea venită de demon"[235].

Mijloace şi metode de îmbunătățire a vieții duhovniceşti, în lupta împotriva păcatelor şi a patimilor

Părinții duhovniceşti ai Răsăritului nu se mulțumesc numai să constate şi să descrie existența, mecanismul şi modul de lucrare al păcatului şi al patimilor, ci sunt preocupați mai ales de a da soluții practice, remedii, în vederea mântuirii credincioşilor.

Dacă toate păcatele încep printr-o iubire exagerată de sine, de trup - *filavtia* - şi de lucrurile materiale, care pot provoca şi accentua această iubire de trup, primul mijloc de slăbire a lucrării lor îl constituie cunoaşterea autentică de sine. Prin aceasta, vom experia măreția şi dragostea divină, pe de o parte, şi micimea şi slăbiciunea noastră, pe de altă parte. Omul va ajunge astfel, prin exercițiul discernământului duhovnicesc, să deosebească adevărata valoare a lucrurilor şi să se poarte față de ele cu luciditate duhovnicească.

Sfântul Marcu Ascetul numeşte "uriaşii puternici" prin care se lucrează patima: uitarea, nepăsarea şi neştiința. Aceştia pot fi înlăturați prin gândul neîncetat la moarte şi la cele ce vor urma după ea, care va conduce către adevărata ştiință şi cunoştință - cea duhovnicească, a lucrurilor supranaturale. Paralel cu aceşti uriaşi ai patimilor, cei mai mulți Părinți consideră rădăcini sau căpetenii ale patimilor: lăcomia pântecelui,

[234] Evagrie Monahul, **Capete despre deosebirea gândurilor...**, p. 82-83.
[235] **Ibidem**, p. 83.

iubirea de argint şi de slavă deşartă. Acestea se risipesc printr-o asceză intensă, prin milostenie şi smerită cugetare.

Principiul de mare discernământ duhovnicesc în această privinţă, îl constituie lupta cu patima dominantă, adică ofensiva împotriva patimii care ne înrobeşte cel mai tare şi defensivă faţă de celalalte, iar după eliminarea celei dominante - declanşarea luptei împotriva alteia, la fel de apăsătoare şi tot aşa până la dobândirea nepătimirii.

Am văzut că Părinţii vorbesc şi despre ispite bune, de aceea, un prim lucru este discernerea lor şi a cauzelor care le provoacă. O ispită diavolească se recunoaşte, potrivit criteriilor duhovniceşti răsăritene prin următoarele trăsături ale sale: 1. vine în mod neaşteptat şi prin surprindere; 2. se manifestă cu o deosebită violenţă sufletească, în scopul acceptării ei; 3. este de lungă durată, până la săvârşirea ei sau până la distrugerea ei integrală.

Ca şi în cazul păcatelor, şi în cazul patimilor, dacă vrem să avem succes în nevoinţele noastre de a le înlătura, trebuie să luptăm împotriva cauzelor care le-au produs, cu scopul de a aşeza în locul unei patimi, după legea contrariilor, virtutea opusă[236].

Astfel, lăcomia pântecelui e stinsă prin înfrânare; curvia, prin dorul dumnezeiesc şi prin dorinţa bunurilor viitoare; iubirea de argint, prin compătimirea celor săraci; mânia, prin dragoste faţă de toţi şi prin bunătate; întristarea lumească, prin bucuria duhovnicească; trândăvia, prin răbdare, stăruinţă şi mulţumire către Dumnezeu; slava deşartă prin lucrarea ascunsă a poruncilor şi prin rugăciunea necontenită întru zdrobirea inimii; mândria, prin aceea că nu judecăm şi nu dispreţum pe nimeni, ca fariseul, ci ne socotim pe noi ca pe cei de pe urmă dintre toţi.

Cel ce urăşte păcatele sale, nu le mai face - spune Sfântul Isaac Sirul, iar cel ce le mărturiseşte, dobândeşte iertarea. Sfântul Maxim Mărturisitorul, vorbind despre reţinerea de la patimi, menţionează între cauze: frica omenească, slava deşartă, dorinţa de înfrânare şi teama judecăţilor dumnezeieşti, iar în alt loc vorbeşte despre şase înfrânări, prin care sufletul poate ajunge să-l cunoască pe Dumnezeu. Prima este cea de la săvârşirea păcatului, a doua de la hrană îmbelşugată, a treia de la amestecul sau împreunare; a patra de la îndeletnicirile lumeşti care ne limitează timpul cugetării la Dumnezeu; a cincea, de la pericolul avuţiei; iar a şasea, de la împlinirea voii proprii. Aceasta - spune Sfântul Maxim - este lepădarea şi ascultarea adevărată şi după Dumnezeu.

Dacă fazele săvârşirii păcatului şi a împietririi sunt: momeala, însoţirea, consimţirea şi fapta păcătoasă, în lucrarea de eliberare de patimi trebuie să facem drumul invers, până a ajunge la nepătimire. De aceea, Sfântul Maxim Mărturisitorul vorbeşte despre 4 nepătimiri:

1) Oprirea de la săvârşirea păcatului, cu fapta;
2) Lepădarea totală a gândurilor pătimaşe din suflet;
3) Totala nemişcare a părţii poftitoare spre patimi;

---

[236] Ava Dorotei, **Ale celui între sfinţi, părintele nostru Dorotei. Felurite învăţături lăsate ucenicilor săi când a părăsit mănăstirea Avei Serid şi a întemeiat cu ajutorul lui Dumnezeu mînăstirea sa, după moartea Avei Ioan, proorocul, şi după tăcerea desăvârşită a Avei Varsanufie**, în ***Filocalia...***, volumul IX, p. 605.

4) Curățirea totală chiar şi de închipuirea simplă a patimilor[237].
Sau, cum explică Sfântul Maxim, "cel ce se reculege din dezbinarea adusă de călcarea poruncilor se desparte mai întâi de patimi, apoi de gândurile pătimaşe, apoi de fire şi de rațiunile firii, apoi de idee şi de cunoştințele aduse de ele şi, la urmă, străbătând dincolo de varietatea rațiunilor Providenței, ajunge în chip neştiut la însăşi rațiunea Monadei"[238].

Sfântul Nicodim Aghioritul, referindu-se la războiul nevăzut, ne dă următoarele sfaturi privind lupta împotriva patimilor: "intră în inima ta şi cerceteaz-o cu deamănuntul. Vezi ce gânduri, ce dispoziții şi ce porniri o stăpânesc. Ia seama ce pasiune o atacă mai mult şi ce patimă o terorizează. Ia aminte întâi împotriva acelor patimi. Luptă. Iar de se întâmplă a fi ispitit şi de alte patimi, luptă totdeauna cu patima cea mai apropiată care te atacă de-a dreptul şi cu putere. Apoi întoarce-te cu războiul asupra a ceea ce te stăpâneşte mai mult"[239].
Sfântul Nicodim distinge trei momente ale luptei cu patimile: anterior sau dinainte de ispită, din timpul ispitei şi următor ispitei. Lupta în etapa anterioară ispitei trebuie dusă mai ales împotriva cauzelor care o produc, iar metoda recomandă nu este stârnirea sau declanşarea ei, pentru că nu ştim dacă putem să-i rezistăm, ci să o evităm. Privegherea din această etapă trebuie să se extindă asupra a două lucruri esențiale: asupra ocaziilor care pot prilejui păcatul, adică prin care ne vine ispita - pietenii neduhovniceşti, lecturi, discuții ispititoare; şi asupra slăbiciunilor noastre anterioare, atunci când o patimă a recidivat.
Dacă nu am reuşit să izolăm şi să distrugem ispita, ci ea a pătruns deja, trebuie să ne conducem eforturile spre tăierea modurilor de manifestare şi apoi a cauzelor. De mare folos ne sunt pocăința, smerenia şi rugăciunea. În timpul ispitei, trebuie să distingem ispitele uşoare de cele grele, să le ținem în defensivă pe cele mai uşoare şi neprimejdioase sau împotriva cărora am mai luptat şi le-am înlăturat şi le cunoaştem bine modul de risipire, iar pe cele violente să le atacăm frontal, încă din această etapă.

După producerea patimii, lupta este cu mult mai grea. După efectele ei distingem şi specificul ei. În această stare trebuie luptat mai întâi pentru reducerea efectelor ei, apoi a ceea ce constuie esența etapelor anterioare. După ispită, dacă am căzut, nerezistând tentației, să nu deznădăjduim, ci să ne căim şi să pornim din nou lupta cu încredere în ajutorul lui Dumnezeu, iar de am biruit patima, "să ne păstrăm mintea în iad", adică să fim smeriți şi să recunoaştem că dacă nu ne-ar fi ajutat Dumnezeu, nu am fi reuşit nimic[240].

În lupta noastră împotriva patimilor, pot fi deosebite două etape esențiale:
1) Cunoaşterea specificului fiecărei patimi, a modurilor de lucrare ale ei, dar şi a metodelor de eliberare de ea;

---

[237] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Răspunsuri către Talasie..., p. 269-270.**
[238] Idem, **Capete teologice (gnostice)**, în ***Filocalia...***, volumul 2, p. 182.
[239] Nicodim Aghioritul, **Războiul nevăzut...**, p. 38.
[240] Nicolae Mladin, **Prelegeri de mistică ortodoxă notate de studentul în teologia Nicolae Streza în anul universitar 1947-1948**. Cuvânt înainte, note biografice şi ediție întocmite de Preot Iconom Stavrofor Nicolae Streza, Editura Veritas, Tîrgu-Mureş, 1996, p. 184-186.

2) Lupta efectivă împotriva patimilor, în vederea înlocuirii lor cu virtuțile contrare.

Această a doua etapă are mai multe faze:

a) Dezrădăcinarea patimii dominante;

b) Destrămarea acesteia, prin cunoaşterea manifestărilor ei şi lupta împotriva lor;

c) Pierderea sau eliberarea de gândurilor instigatoare către patima destrămată;

d) Fărâmarea, ca îndepărtare şi distrugere totală a ei şi a gândurilor care conduceau spre ea [241].

Prin lucrarea sa ascetică, de eliberare de sub robia patimilor şi a păcatelor, credinciosul redobândeşte starea de transcendență a sufletului său, curăția pe care păcatul a distrus-o, îşi redobândeşte calitatea de "chip" a lui Dumnezeu şi îşi reface legătura de iubire cu Dumnezeu şi cu semenii, premiză a unei vieți de virtute, în universul de taină, inepuizabil, al îndumnezeirii creştine.

Asceza creştină este calea îndumnezeirii noastre, calea spiritualizării firii slăbite de păcat şi a înălțării ei autentice, a înduhovnicirii ei. Pe măsura înaintării în această lucrare, creştinul îşi descoperă sinea sa autentică, se descoperă pe sine aşa cum se doreşte el a fi - bun, şi cum îl doreşte Creatorul său să dăinuie. Lepădând noroiul duhovnicesc al păcatelor, el descoperă seninul şi frumusețea vieții curate, nepătimaşe şi nepăcătoase, singura care îi poate aduce fericirea adevărată şi netrecătoare.

---

[241] Ioasaf Popa, **Învățături patristice de îmbunătățire a vieții morale creştine în Ortodoxie**, partea a II-a, în "Ortodoxia", XLII (1990), nr. 4, p. 154.

TEOLOGIA NECAZURILOR SAU A ÎNCERCĂRILOR, CALE NEGATIVĂ DE CUNOAŞTERE A IUBIRII DIVINE

Pentru spiritualitatea ortodoxă, viaţa duhovnicească este o permanentă tindere înainte, o permanentă epectază către culmile desăvârşirii, trăită existenţial, până la ţinta ei supremă - unirea cu Dumnezeu-Iubire. Această înaintare către desăvârşire nu este doar un urcuş, din treaptă în treaptă, uniform, ci poartă permanent în sine caracterul unei lupte încordate pentru dobândirea asemănării cu Dumnezeu, către "pătimirea îndumnezeirii", prin har şi lucrare.

Viaţa duhovnicească, o demonstrează experienţa marilor Părinţi duhoniceşti, se desfăşoară între abisurile păcatului şi piscurile virtuţilor. Drumul către virtute trece, vom vedea că obligatoriu, inevitabil, prin proba încercărilor duhovniceşti, a ispitelor şi necazurilor, a "supărărilor fără de voie"[1], a "pătimirilor fără de voie"[2].

De aceea, ascetica ortodoxă face din răbdarea acestora o adevărată virtute (a şasea din lista tradiţională a virtuţilor), în legătură cu smerenia şi iubirea, căci scopul lor fundamental este dobândirea smereniei sau smeritei cugetări, ce duce la adevărata iubire de Dumnezeu şi de semeni.

Înţelegerea adevăratei lor dimensiuni duhovniceşti ne apropie de ţinta vieţii creştine, încercarea de a le evita, eschivarea sau aparentul lor refuz, le înmulţesc, împovărându-ne înaintarea.

În justificarea acestei concepţii, spiritualitatea filocalică dezvoltă o învăţătură duhovnicească de o deosebită profunzime, ale căror elemente esenţiale vom încerca să le subliniem în cele ce urmează.

Necesitatea sau obligativitatea încercărilor

O primă idee, enunţată deja, este aceea a **necesităţii** lor. Aceste încercări, ne spune Sfântul Isaac Sirul, sunt "neapărat folositoare oamenilor"[3], indiferent de treapta lor duhovnicească. Ele sunt necesare atât celor păcătoşi, pentru a-i întoarce la

---

[1] Sfântul Isaac Sirul, **Cuvinte despre nevoinţe**, în ***Filocalia sau culegere din scrierile Sfinţilor Părinţi care arată cum se poate omul curăţi, lumina şi desăvârşi***. Traducere, introducere şi note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, volumul X, EIBMBOR, Bucureşti, 1981, p. 139.

[2] **Ibidem, p. 116**

[3] **Ibidem**.

adevărata viaţă spirituală, cât şi celor progresaţi duhovniceşte, pentru a-i întări şi ajuta să progreseze în asemănarea cu Dumnezeu. Acelaşi Sfânt Isaac Sirul spune că "acela care fuge de ispite sau de încercări, fuge, de fapt, de virtute"[4]. Vorbind despre încercările sau necazurile trupeşti şi despre cele sufleteşti, el ne îndeamnă să ne pregătim cu toată puterea pentru cele trupeşti, căci fără de acestea nu putem înainta spre desăvârşire, nu putem ajunge la odihna dumnezeiască. Însă faţă de cele sufleteşti, ne recomandă să ne ferim a le trăi, cerând ajutorul şi paza lui Dumnezeu.

În general, necazurile intră în mod necesar în iconomia mântuirii, cel ce le primeşte fiind scutit de necazurile veşnice[5]. Există o alternanţă regulată între bucurii şi necazuri în lumea aceasta. Lucrurile care cândva ne-au adus bucurii, mai târziu pricinuiesc necazuri şi durere şi invers. În lucrurile care ne-au produs tristeţe şi necaz, se întrezăreşte mila şi răsplata lui Dumnezeu, care sunt prilejuri de bucurie duhovnicească.

Puterea sau rezistenţa noastră la încercări este un mod de a proba dragostea noastră faţă de Dumnezeu. Cuviosul Nichita Stithatul consideră încercările mijlocul cel mai eficient de probare a prezenţei sau a lipsei iubirii faţă de Creator, căci prin ele, Dumnezeu urmăreşte să vadă aplecarea sufletului nostru, spre cine se înclină şi cui se dăruieşte el: Creatorului sau ispitelor lumii acesteia[6].

Răbdarea duhovnicească a încercărilor ne apropie de Dumnezeu. La început, cel încercat se roagă lui Dumnezeu ca un străin, dar, pe măsura răbdării lor, se apropie de Dumnezeu, devenindu-i fiu adevărat[7]. Calea apropierii de Dumnezeu nu poate fi alta, pentru Părinţii filocalici, decât cea a încercărilor, a luptei, a lepădării şi biruirii vrăjmaşului.

Cauzele încercărilor

Există o pedagogie divină, în baza căreia încercările sunt necesare tuturor, spre exersare duhovnicească. "Încercarea - spune Sfântul Isaac - este de folos oricărui om (...) Cei ce se nevoiesc sunt încercaţi, ca să sporească în bogăţia lor, cei leneşi, ca să se păzească de cele ce-i vatămă..."[8].

Cu privire la cauza acestor necazuri sau încercări fără de voie, Părinţii filocalici ne dau detalii importante.

Sfântul Maxim Mărturisitorul, ca de altfel întreaga literatură ascetică, consideră toate aceste pătimiri fără de voie, **pedeapsă pentru păcat**. Cauza lor primă o constituie, păcatul strămoşesc. Prin aceasta, ne spune Sfântul Maxim Mărturisitorul,

---

[4] **Ibidem**, p. 234.
[5] Preot Profesor Dr. Dumitru Stăniloae**, Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica şi mistica**, EIBMBOR, Bucureşti, 1992, p. 141-142.
[6] Cuviosul Nichita Stithatul, **Cele 300 de capete despre făptuire, despre fire şi despre cunoştinţă**, în ***Filocalia...,*** volumul VI, p. 261.
[7] Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 236.
[8] **Ibidem**, p. 251-252.

omul a ajuns ca, în loc să acorde cinstea cuvenită Creatorului său Ziditorului său, a îndumnezeit creația.

Aceasta corespunde, de fapt, definiției sau consistenței răului, care constă în "necunoaşterea cauzei celei bune a lucrurilor"[9]. Aceasta, ne spune Sfântul Maxim, orbind mintea omenească, dar deschizând larg simțirea, l-a înstrăinat pe om cu totul de cunoştința de Dumnezeu şi l-a umplut de cunoştința pătimaşă a lucrurilor ce cad sub simțuri. Astfel, protopărinții au părăsit frumusețea dumnezeiască menită să alcătuiască podoaba lor spirituală şi au socotit zidirea văzută drept Dumnezeu, îndumnezeindu-o datorită faptului că e de trebuință pentru simțirea trupului; iar trupul propriu legat prin fire de zidirea luată drept Dumnezeu, l-au iubit cu toată plăcerea. {i aşa, prin grija exclusivă de trup, au slujit cu toată sârguința zidirii în loc de Ziditor[10].

În acest mod ajungem la una dintre cele mai importante învățături ale Sfântului Maxim Mărturisitorul, cea privind cercul vicios, geneza lui, modul de declanşare şi activare a lui, ca resort sau cauză inițială a durerii. Autorul acestei dureri, ca şi a plăcerii de care se leagă, nu este Dumnezeu, ci omul. Zidind firea omenească, Dumnezeu - aflăm de la acelaşi Sfânt Părinte - nu a creat împreună cu ea nici plăcerea, nici durerea din simțire, ci a dat minții o anumită capacitate de plăcere, ca dorință naturală a ei, prin care să se poată bucura în chip tainic de El. Plăcerea şi durerea provin din călcarea poruncii date de Dumnezeu primilor oameni. Plăcerea lucrează coruperea voinței, durerea - osânda spre destrămarea firii. Plăcerea duce la moartea de bunăvoie a sufletului, durerea - la nimicirea formei trupului[11] .

Spre deosebire de plăcerea naturală, zidită în om, care se orientează spre Dumnezeu, această plăcere este "o formă a senzației modelate în organul simțului, prin vreun lucru sensibil, sau un mod al lucrării simțurilor determinat de o poftă nerațională"[12]. Prin păcat, plăcerea naturală s-a alterat, mişcându-se împotriva firii spre împlinirea ei prin simțuri. De aceea, Dumnezeu, dorind mântuirea noastră, a înfipt - spune Sfântul Maxim - provindențial în această plăcere, ca pe un mijloc de pedepsire, durerea şi moartea, ca să limiteze nebunia minții[13] .

Nici în urma căderii, omul nu a realizat gravitatea ei, ci a adâncit şi mai mult acest cerc vicios. El a ajuns să aibă "toată pornirea spre plăcere şi toată fuga dinspre durere"[14]. Pentru obținerea celei dintâi, el luptă cu toată puterea, de cea de-a doua fuge cu toată sârguința, crezând că poate să despartă plăcerea de durere şi să se bucure numai de ea. Însă, în plăcere, este amestecat chinul durerii, chiar dacă pare ascuns celor ce o gustă, prin faptul că domină patima plăcerii[15]. Încercând să-şi provoace o plăcere mai mare, omul ajunge, de fapt, să-şi intensifice durerea.

---

[9] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Răspunsuri către Talasie**, în ***Filocalia...***, volumul 3, p. 34.
[10] **Ibidem**.
[11] **Ibidem**, p. 348.
[12] **Ibidem**, p. 110.
[13] **Ibidem**, p. 336-337.
[14] **Ibidem**, p. 32.
[15] **Ibidem**, p. 32-33.

Aşadar, durerea, înțelegându-se prin aceasta suferința care însoțeşte orice necaz sau încercare, şi moartea, au fost aşezate providențial de Dumnezeu, în firea omului, ca o piedică în calea păcatului şi a răului. Durerea conformă cu rațiunea - spune Sfântul Maxim - este un "antidot", iar moartea - "o consecință cuvenită". Durerea fără de voie şi moartea de pe urma ei sunt pedeapsă pentru plăcerea de bunăvoie[16].

Chiar şi după cădere, Dumnezeu, din iubire nemărginită față de creația sa, a rânduit un "plan prea bun şi negrăit în legătură cu ea"[17], restaurarea ontologică şi îndumnezeirea omului prin har. Calea ruperii acestui cerc vicios al plăcerii de bunăvoie şi al durerii fără de voie l-a constituit înomenirea Fiului lui Dumnezeu. Prin Întrupare şi Jertfă, Mântuitorul a primit de bunăvoie pedeapsa pentru plăcerea voluntară a firii şi durerea ce o însoțeşte[18]. Omul, pentru a se îndrepta, pentru a-şi reveni din această stare vicioasă, trebuia să fie zguduit stihial, să fie cutremurat în temeliile ființei sale, ori încercările sunt astfel de zguduiri ale ființei noastre[19].

Prin Întruparea Sa şi viața Sa de iubire şi jertfă, Mântuitorul a dat un temei ontologic încercărilor noastre. Pilda Sa ne este exemplu deplin de răbdare şi smerenie. Jertfa Sa pentru noi şi pentru a noastră mântuire trebuie să ne devină un permanent îndemn de a ne lua fiecare crucea şi de a ne o purta pe calea cea strâmtă, dar fericită, a viețuirii virtuoase.

Prin Întruparea Sa, Mântuitorul a venit în maximă apropiere de omul pe care a vrut să-l conducă spre culmile sfințeniei.

Spre acestea, spune Sfântul Maxim, Dumnezeu ne conduce pe două căi: prin **Providență** sau **pe cale pozitivă** şi **prin Judecată** sau **pe cale negativă**.

Pe calea pozitivă, Dumnezeu îl cheamă pe om la desăvârşire, la sfințenie, prin darurile cu care îi binecuvintează viața duhovnicească, prin săvârşirea binelui şi sesizarea raționalitații creației.

Pe cale negativă sau prin Judecată, omul Îl cunoaşte pe Dumnezeu prin privarea pedagogică, iconomică de aceste daruri, prin insuccesele, necazurile, bolile, suferințele personale sau ale celor apropiați, care trezesc în ființa noastră responsabilitatea şi încălzesc rugăciunea către Dumnezeu[20]. Această cunoaştere este palpitantă, apăsătoare, dureroasă, este o cale mai dramatică de cunoaştere a lui Dumnezeu, Creatorul şi Proniatorul nostru.

Însă, ceea ce subliniază permanent scrierile duhovniceşti ortodoxe este faptul că, spre deosebire de calea pozitivă sau prin Providență de cunoaştere a lui Dumnezeu, în care omul se angajează benevol, din proprie inițiativă, dintr-un dor de desăvârşire, calea negativă o străbate fără să vrea, involuntar, din pedagogie divină şi din necesitate duhovnicească.

Cele două căi, după cum vom vedea, se îmbină. La cunoaşterea lui Dumnezeu prin darurile Sale, deci la plăcerea în suflet sau la bucuria duhovnicească se ajunge

---

[16] **Ibidem**, p. 348

[17] **Ibidem**, p. 84.

[18] **Ibidem**, p. 349.

[19] Vezi şi Dumitru Stăniloae, **Iisus Hristos sau restaurarea omului**, ediția a II-a, Editura Omniscop, Craiova, 1993.

[20] Idem**, Teologia Dogmatică Ortodoxă pentru Institutele teologice**, vol. 1, EIBMBOR, Bucureşti, 1978, p. 140.

prin îndelungi osteneli şi încercări. Tot aşa, în judecata lui Dumnezeu se întrezăreşte speranţa în dragostea şi bunătatea Sa nemărginită. Dacă Dumnezeu ne face să trecem prin aceste încercări, o face pentru că vrea şi aşteaptă să ne întoarcem la viaţa duhovnicească cea fericită, pe care o aduce virtutea.

În primul caz, Dumnezeu ne dă bunurile netrecătoare, invitându-ne să ne unim cu El şi cu alţii în iubire. În al doilea caz, ne mustră pentru că nu am făcut aceasta mai înainte şi de bunăvoie şi ne cheamă la pocăinţă, prin săvârşirea în viitor a ceea ce nu am făcut în trecut[21]. Însă, amândouă sunt situaţii existenţiale, în care Dumnezeu ne cheamă la dialog şi ne îndeamnă la iubire, aşteptând, din partea noastră răspunsul la această iubire.

Pronia şi Judecata sunt prezente şi oarecum devin constante ale vieţii noastre duhovniceşti, împletindu-se, căci am văzut că Sfântul Maxim spune clar că nu se poate despărţi plăcerea de durere. Nimeni nu poate să aibă parte numai de plăcere, cu atât mai mult duhovnicească, după cum şi în durerea, de cele mai multe ori trupească, se ascunde nădejdea şi speranţa în bucuria ce va urma plăcerii.

Precum Pronia este o activitate permanentă a lui Dumnezeu, tot aşa şi Judecata Sa se exercită permanent. Prin cea dintâi, ne cheamă spre cele bune, arătându-ne frumuseţea lor, prin cealaltă, ne îngrozeşte cu cele contrare. Însă, în ambele, El ne conduce, precum un tată bun îşi educă şi îndrumă copilul pe calea cea dreaptă, atât prin îndemnuri pozitive, cât şi prin privare de daruri şi chiar prin pedepse [22].

Sfântul Maxim exprimă pe larg această alternanţă între bucurii şi necazuri, între Pronie şi Judecată, spunând că "există o regulă şi o lege a Providenţei aşezată în făpturi, potrivit căreia cei ce s-au arătat nerecunoscători pentru bunurile primite, sunt povăţuiţi spre recunoştinţă prin cele potrivnice, trebuind să facă experienţa celor contrare ca să cunoască purtarea dumnezeiască care le-a dăruit bunurile. {i s-a rânduit aşa, ca nu cumva, îngăduindu-ni-se de Providenţă să ne păstrăm neclintită părerea de noi înşine pentru faptele cele bune, să ne rostogolim în dispoziţia opusă a mândriei, socotind virtutea şi cunoştinţa ca izbânzi fireşti ale noastre, nu ca daruri dobândite prin har"[23].

Prin urmare, încercările sau necazurile fără de voie sunt cauzate de abaterea noastră de la calea cea dreaptă a vieţii virtuoase.

Cauza generală a încercărilor, a suferinţei şi durerii duhovniceşti o constituie **păcatul**, ca stare paranaturală, paranormală a vieţii duhovniceşti. Ele se produc atunci când omul face lucruri potrivnice firii lui[24]. De aceea, ele urmăresc restaurarea firii umane. Sfântul Marcu Ascetul spune că "necazurile care vin asupra oamenilor sunt roadele păcatelor proprii"[25]. La rândul lui, Sfântul Maxim spune că omul trebuie "să

---

[21] **Ibidem**, p. 144.
[22] Idem, **Spiritualitatea ortodoxă...**, p. 134.
[23] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **op. cit.**, p. 228-229.
[24] Ava Dorotei, **Ale celui între sfinţi, părintele nostru Dorotei. Felurite învăţături lăsate ucenicilor săi când a părăsit mânăstirea Avei Serid şi a întemeiat cu ajutorul lui Dumnezeu mânăstirea sa, după moartea Avei Ioan, proorocul, şi după tăcerea desăvârşită a Avei Varsanufie**, în ***Filocalia...***, volumul IX, p. 607.
[25] Sfântul Marcu Ascetul, **Despre cei ce cred că se îndreaptă din fapte,** în ***Filocalia...,*** volumul 1, p. 311.

bea paharul judecății dumnezeiești"[26] cu un întreit scop: stingerea păcatelor trecute, îndreptarea neatenției prezente şi ocolirea păcatelor viitoare.

Sfântul Maxim dezvoltă această idee, arătând că Dumnezeu îngăduie să fim încercați pentru cinci pricini sau din cinci cauze. Cea dintâi, pentru ca fiind încercați, să dobândim discernământul spiritual, care distinge clar virtutea de păcat. A doua, pentru ca dobândind virtutea prin luptă şi durere, să "o avem sigură şi nestrămutată". A treia, pentru ca înaintând în practicarea virtuții, să nu ne îngâmfăm, ci să ne smerim. A patra, ca după ce am fost ispitiți de păcat, am luptat cu el şi l-am biruit, să-l urâm cu "ură desăvârşită". A cincea, considerată mai presus de toate, este ca, eliberându-ne de păcat şi de patimă şi înaintând în viața de virtute, să nu uităm slăbiciunea noastră, nici puterea Celui ce ne-a ajutat[27].

Sfântul Maxim lărgeşte şi mai mult numărul cauzelor pentru care omul este încercat, spunând că "omul rabdă pătimiri pentru una din acestea: sau pentru dragostea lui Dumnezeu, sau pentru nădejdea răsplătirii, sau de frica muncilor, sau de frica oamenilor, sau pentru fire, sau pentru plăcere, sau pentru câştig, sau pentru slava deşartă, sau de nevoie"[28].

La acestea cauze, pentru care Dumnezeu îngăduie să fim ispitiți sau pentru care părăseşte pe cel păcătos, Cuviosul Nichita Stithatul adaugă: slava deşartă, osândirea aproapelui şi fălirea cu virtuțile.

Cei păcătoşi sunt încercați datorită păcatelor lor, pentru a le părăsi şi a se întoarce pe calea virtuții. Harul îngăduie ca încercările şi necazurile să se întărească asupra omului, spune Sfântul Isaac Sirul, atunci când vede că în el a început să răsară mândria sau slava deşartă, până când omul îşi va da seama de slăbiciunea şi neputința sa şi va căuta să-L dobândească pe Dumnezeu, cu smerenie [29].

Acestea sunt, aşadar, încercările generale prin care trece omul căzut din starea harică dobândită în Taina Sfântului Botez, până la restaurarea ontologică a firii sale, până la redobândirea conştiinței prezenței şi lucrării harului sfințitor în el.

Însă nu doar cei căzuți în păcat sunt încercați, ci şi cei înaintați în viața duhovnicească. La aceştia, încercările sunt urmări ale râvnei şi stăruinței pe calea desăvârşirii. Pentru aceştia, ne spune Sfântul Isaac, **necazurile sunt mai aspre şi mai tari şi izvorăsc din toate părțile**[30].

Lucrarea virtuții este grea şi însoțită de necazuri, de aceea drumul virtuții este considerat "drumul răstignirii"[31], ale cărui căi sunt aspre şi valuri înfricoşătoare. Pentru cei înaintați spiritual, "reaua pătimire" şi suferințele duhovniceşti devin o cale a crucii, a apostolatului, a muceniciei.

Oricât ar încerca cineva să evite şi să se ferească de aceste încercări, ele sunt absolut necesare şi prezente în viața aceasta. Ele constituie o încercare de fiecare zi şi

[26] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Cuvânt ascetic**, în ***Filocalia...,*** volumul 2, p. 311.
[27] **Ibidem**, p. 93-94.
[28] **Ibidem**, p. 119.
[29] Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 101.
[30] **Ibidem**.
[31] **Ibidem**, p. 104.

de fiecare ceas a iubirii noastre față de Dumnezeu. Lupta cu ispitele de voie şi fără de voie face parte din iconomia divină. Întreaga viață duhovnicească este o luptă pentru dobândirea asemănării cu Dumnezeu, care ia forme variate, uneori dramatice.

Viața, atât a celui drept, cât şi a celui păcătos, este presărată cu necazuri. De aceste încercări nu se poate eschiva nimeni. Contează, însă, modul în care cel încercat le înțelege, le valorifică spiritual şi le depăşeşte: prin pocăință şi spre mântuire sau prin desnădejde şi spre osânda sa. Celui dintâi, ele îi sunt mântuitoare, celui din urmă stricătoare şi pierzătoare.

Aceste încercări au un caracter dramatic şi paradoxal şi de aceea fiecare şi le face sprijin sau piedică în calea apropierii sale de Dumnezeu. În ele sunt amestecate "mângâierea şi strâmtorările, lumina şi întunericul, îngustarea şi lărgimea"[32].
Dacă sunt înțelese în adevărata lor rațiune, duhovniceşte, ele sunt semn al urcuşului duhovnicesc al credinciosului. Dacă sunt acceptate cu revoltă sau chiar cu învinovățirea altora - Dumnezeu, semeni şi diavoli, atunci ele sunt prilej de îndoită suferință şi de osândă. Înțelese duhovniceşte, ele sunt spre creşterea şi înaintarea noastră spre unire în lumină cu Dumnezeu. Acuzate, ele ne devin cale spre o şi mai accentuată cădere spirituală.

Evenimentele vieții au un profund caracter şi rost pedagogic: cele bune sunt mărturie, cele rele - mustrare spre îndreptare.

Scopul încercărilor

Cele mai frumoase sentințe sau exprimări despre rolul duhovnicesc al încercărilor şi suferințelor din această viață ni le-au lăsat Sfântul Marcu Ascetul, Sfântul Maxim Mărturisitorul, Sfântul Ioan Scărarul şi mai ales Sfântul Isaac Sirul, care vorbeşte despre o adevărată teologie a necazurilor sau a încercărilor.

Necazurile, în viziunea acestor Părinți duhovniceşti au mai multe dimensiuni şi urmăresc mai multe scopuri, în planul iconomiei divine, cu privire la fiecare persoană umană.

Mai întâi, prin necazuri, Dumnezeu ne îndepărtează de păcate şi de patimi. Fiind o consecință a păcatelor noastre sau ale altora, încercările pot fi evitate prin ura păcatului. Pe de altă parte, ele îndeamnă la o tot mai accentuată pocăință, prin care se restabileşte transparența firii noastre în plan duhovnicesc.

Încercările au la bază "o judecată dreaptă a lui Dumnezeu"[33].
Scopul lor general este **dobândirea vieții virtuoase întru smerită cugetare**. Sfântul Isaac spune că virtutea est maica întristării, iar aceasta naşte smerenia, care aduce harul Sfântului Duh[34]. Ele sunt un mijloc de verificare a ataşamentului ostenitorului față de Dumnezeu sau față de lume şi ispitele ei. Celor dintâi, spune Cuviosul Nichita

---

[32] **Ibidem**, p. 224.
[33] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Răspunsuri către Talasie...,** p. 111.
[34] Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 202.

Stithatul, adică celor ce sporesc în dragostea faţă de Dumnezeu, El le dăruieşte har îndoit, în timp ce pe cei robiţi lumii şi amăgirilor ei, Dumnezeu îi biciuieşte cu ispite şi necazuri şi mai mari, până când vor ajunge şi ei, prin lacrimi, să câştige neplăcerea faţă de lucrurile văzute şi nestatornice, îndreptându-se spre Dumnezeu, sensul şi raţiunea lor supremă[35].

Prin osteneli şi necazuri, spune Sfântul Maxim, sufletul se curăţă de "murdăria plăcerii şi smulge cu totul afecţiunea faţă de lucrurile materiale, descoperindu-i paguba ce o are din iubirea faţă de ele"[36].

Scopul lor este, deci, profund duhovnicesc: evitarea mândriei şi dobândirea smeritei cugetări. Ele au scopul de a dobândi conştiinţa neputinţei noastre şi conştiinţa puterii dumnezeieşti, de a dobândi simţirea curată, duhovnicească a harului Duhului Sfânt[37].

Sfântul Isaac spune că răsplata nu se dă virtuţii, nici ostenelii pentru ea, ci smereniei ce se naşte din ele. Dacă aceasta lipseşte, dacă încercările sau necazurile nu îl conduc pe pătimitor la smerenia adevărată, în deşert se fac cele dintâi"[38].

Necazurile ce vin asupra noastră au scopul de a ne proba, de a ne încerca tăria credinţei şi puterii noastre duhovniceşti, dar, în acelaşi timp, ele dau firii umane tărie, răbdare, înţelepciune şi nădejde.

Limitele încercărilor

O învăţătură constantă a Părinţilor filocalici este că **încercările vin asupra noastră, în limitele rezistenţei nostre duhovniceşti, a puterii noastre de a le suporta şi proporţional cu păcatele sau virtuţile personale.**

Ava Dorotei ne spune că Dumnezeu nu îngăduie să vină asupra noastră vreun lucru peste puterea noastră[39], iar Sfântul Isaac Sirul spune acelaşi lucru, în exprimare pozitivă: Dumnezeu îngăduie să se trimită omului încercări pe măsura lui, ca să poată purta greutatea lor. **Deci ele sunt în limitele firii, suportabile.**

La fel, după răbdarea de care dăm dovadă, ni se uşurează greutatea acestora şi ni se dă mângâiere. Iar după mângâiere, se măreşte şi dragostea noastră către Dumnezeu[40]. Virtuţile au împletite cu ele întristările, ostenelile, necazurile, însă pe măsura acestora este şi mângâierea din partea lui Dumnezeu.

Cuviosul Nichita Stithatul ne arată că ostenelile sunt la început sau începătorilor, pricinuitoare de durere. Cei de pe treapta de mijloc, deprinşi cu nevoinţa, descoperă în răbdarea lor o anumită plăcere şi o linişte neînţeleasă. Iar pe cei în care s-a sălăşluit prin lucrarea deplină a virtuţilor Duhul Sfânt, ele îi umplu de o bucurie şi o veselie

---

[35] Cuviosul Nichita Stithatul, **op. cit.**, p. 261.
[36] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Răspunsuri către Talasie...,** p. 111.
[37] **Ibidem**, p. 229
[38] Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 202.
[39] Ava Dorotei, **op. cit.**, p. 611.
[40] Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 247-248

negrăită, deschizându-li-se un izvor de lacrimi, ca un efect al pocăinței[41]. Tot Cuviosul Nichita, referindu-se la bolile trupeşti şi la semnificația lor duhovnicească, ne spune că: "Bolile sunt folositoare celor începători în viața virtuoasă. Ele fac trupul neputincios, ca să-l ajute în vestejirea şi slăbirea aprinderii aflătoare în el; iar cugetul pământesc al sufletului îl subțiază, în vreme ce-i întăresc şi îi împuternicesc curajul, de poate spune după dumnezeiescul apostol: «Când sunt slab, atunci sunt tare» (2 Cor. XII,10). Dar pe cât sunt de folositoare bolile acestora, pe atât de vătămătoare sunt ele celor ce-au sporit în ostenelile virtuților şi s-au ridicat deasupra simțurilor şi au ajuns la vederi cereşti. Căci îi întrerup de la îndeletnicirea cu cele dumnezeieşti, le îngroaşă prin dureri şi greutăți partea înțelegătoare a sufletului, o tulbură cu norul descurajării şi usucă lacrimile umilinței cu seceta durerilor"[42].

Gradul de încercare este proporțional cu patimile noastre sau cu treapta desăvârşirii nostre duhovniceşti. În general, există o simetrie între acestea. Cel mai greu încercați sunt cei mai împătimiți, mai robiți patimilor trupeşti şi sufleteşti şi cei mai înaintați în lucrarea virtuților. Cei învârtoşati trec prin "probe înfricoşătoare", până se întorc la pocăință. Cei înaintați sunt şi mai greu încercați, pentru a se arăta tăria lor în virtute.

Întristările pe care Dumnezeu le îngăduie asupra noastră au mai multe nuanțe sau etape. Părinții duhovniceşti vorbesc despre **întristare, mânie, retragere şi părăsire din partea lui Dumnezeu.**

Întristarea pe care sufletul o simte în încercări este de două feluri: în legătură cu afectele de plăcere, sau cu cele de durere, despre care am văzut că vorbeşte Sfântul Maxim.

Cea dintâi, **întristarea lumii** sau, mai degrabă, după plăcerile şi ispitele lumii, este o patimă aducătoare de stricăciune în suflet şi în trup şi izvorăşte din neliniştea față de cele vremelnice, trecătoare. Cea de-a doua, **întristarea după Dumnezeu**, este folositoare, mântuitoare, lucrând răbdarea ostenelilor şi ispitelor şi ducând sufletul către pocăință. Ea subțiază prin lacrimi iarna patimilor şi norii păcatului, linişteşte marea cugetării şi duce, în final, la restabilirea stării noastre harice naturale, inițiale, de transparență față de lucrarea şi conlucrarea cu el.

Sfântul Maxim Mărturisitorul mai vorbeşte despre o **întristare interioară** şi o **întristare exterioară** sau despre una **ascunsă în suflet** şi alta **arătată prin simțire.** Cea dintâi este urmarea bucuriei din suflet, iar cea de-a doua este urmarea plăcerii trăită cu simțurile. Cea din simțuri este urmare a patimilor de bună voie ale simțurilor, cealaltă a celor fără de voie sau a încercărilor, a necazurilor ce vin asupra noastră din iconomie[43].

Această îndoită întristare este urmare a celor două feluri de ispite. Întristarea simțirii se naşte din lipsa plăcerilor trupeşti, pe care omul nu şi le mai poate procura. Cea din suflet sau din minte se produce din lipsa bunurilor sufletului.

---

[41] Cuviosul Nichita Stithatul, **op. cit.**, p. 220.
[42] **Ibidem**, p. 248-249.
[43] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Răspunsuri către Talasie...,** p. 308.

Spre deosebire de întristarea din simțuri, pe care o provoacă patima, întristarea cea după Dumnezeu, ce însoțeşte încercările şi pătimirile cele fără de voie e împreunată cu bucuria duhovnicească. Dintre roadele acesteia, Sfântul Casian spune că “face pe om osârduitor şi ascultător spre toată lucrarea cea bună, prietenos, smerit, blând, gata să sufere răul şi să rabde toată buna osteneală şi zdrobirea, ca una ce e cu adevărat după Dumnezeu. Ea face să se arate în om roadele Sfântului Duh, care sunt: bucuria, dragostea, pacea, îndelunga răbdare, bunătatea, credința şi înfrânarea. De la întristarea cea potrivinică, însă, cunoaştem roadele duhului celui rău, adică trândăvia, lipsa de răbdare, mânia, ura, împotrivirea în cuvânt, lenea la rugăciune...”[44].

Tot Sfântul Maxim împarte întristarea în supărare, necaz, pizmă şi milă, arătând că “întristarea cea de laudă” sau “întristarea mântuitoare”, cea după Dumnezeu este “stăpână neîndurerată a patimilor” şi “maica cuvioasă şi slăvită a virtuților”[45].

Această întristare este hrănită de cugetarea la judecată şi este susținută de nădejdea învierii. Arma ei de luptă este blândețea, rodul ei este iubirea, iar sfârşitul spre care conduce ea este Împărăția cerurilor şi bucuria în bunătățile viitoare. Rodul ei este virtutea cea mai înaltă - smerita cugetare.

Această întristare produce în sufletul credinciosului **teama** sau **temerea**. Aceasta este şi ea de două feluri: una curată, a celor drepți, teama de Dumnezeu. Ea rămâne în veacul veacului şi se manifestă prin grija față de curăția şi neprihănirea conştiinței. Cea de-a doua, necurată, este a celor păcătoşi, care aşteaptă de la Dumnezeu pedepse pentru greşeli. Aceasta din urmă se stinge şi trece prin pocăință[46].

Tot în legătură cu încercările sau necazurile fără de voie, scrierile ascetice vorbesc **despre mânia lui Dumnezeu.** Aceasta este totdeauna o “mânie mântuitoare”, sub forma îngăduinței ce o acordă Dumnezeu duhurilor rele să războiască sufletul şi mintea ostenitorului. Scopul acestei mânii mântuitoare este ca mintea “pătimind cele de necinste, după ce s-a lăudat cu virtuțile, să cunoască cine este dătătorul lor sau ca să se vadă dezbrăcată de bunurile străine, pe care a socotit că le are de la sine, fără să le fi primit”[47].

Dacă nici acum credinciosul nu înțelege rostul încercărilor şi stăruie mai departe în păcat sau patimă, el **este părăsit de harul Duhului Sfânt şi de Dumnezeu Însuşi.** Harul Duhului Sfânt, primit la Botez, se retrage, aşteptând ca, prin încercările mai mari, ce vor urma, sufletul să se întoarcă, prin pocăință, spre virtute.

Acest har, spun Sfinții Calist şi Ignatie, este primit prin Taina Sfântului Botez, “cu totul desăvârşit”[48]. Lucrarea patimilor, grija exclusivă de cele vremelnice şi reaua lor întrebuințare fac ca patimile să întunece şi să acopere harul.

---

[44] Sfântul Ioan Casian, **Despre cele opt gânduri ale răutății**, în ***Filocalia...,***volumul 1, p. 153-154.

[45] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Scrieri. Partea a doua. Scrieri şi epistole hristologice şi duhovniceşti**. Traducere din greceşte, introducere şi note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, Bucureşti, 1990, p. 41.

[46] Idem, **Răspunsuri către Talasie...,** p. 62.

[47] **Ibidem**, p. 234.

[48] Calist şi Ignatie Xanthopol, **A celor dintre monahi Calist şi Ignatie Xanthopol: Metodă şi regulă foarte amănunțită pentru cei ce-şi aleg să viețuiască în linişte şi singurătate**, în ***Filocalia...,*** volumul VIII, p. 24.

Sfântul Grigorie Sinaitul vorbeşte depre două trepte ale acestei lepădări harice: una în sensul de lepădare propriu-zisă, datorită lucrării stăruinţei în săvârşirea patimilor. Această învârtoşare a sufletului şi insensibilitatea la lucrarea sfinţitoare a harului duce la lipsirea desăvârşită de el, prin care omul se face sălaş al patimilor, "acum şi în veacul viitor". Depărtarea harului este echivalată de Calist Patriarhul cu pierderea chipului dumnezeiesc al vieţii şi introducerea celui al fiarei sau dobitocului.

Celor ce vieţuiesc, însă, curat, Duhul Sfânt se face "suflet sufletului", iar roadele împărtăşirii şi revărsării lui sunt: dorirea Lui întru smerenia sărăciei, lacrima fără durere, pururea curgătoare, iubirea întreagă şi nemincinoasă faţă de Dumnezeu şi de aproapele, bucuria din inimă şi veselia de Dumnezeu, îndelunga răbdare în cele ce suntem datori să le răbdăm, blândeţea faţă de toţi, bunătatea, unirea minţii, vederea şi lumina, puterea fierbinte pururea mişcătoare a rugăciunii, negrija de cele trecătoare, prin ţinerea de minte a celor veşnice"[49].

Părăsirea din partea lui Dumnezeu se întâmplă atunci când omul face lucruri potrivnice stării lui naturale, harice.

Această părăsire îmbracă şi ea două forme: una în sens de **povăţuire**, ca o **îngăduinţă**, iar alta de **lepădare.** Cea în sens de îngăduinţă sau povăţuire, aflăm de la Sfântul Marcu Ascetul, nu lipseşte sufletul de lumina dumnezeiască, ci harul îşi ascunde prezenţa sa, cu scopul ca sufletul lipsit de harurile sale duhovniceşti şi ispitit de diavoli, să caute cu frică şi mai multă ajutorul lui Dumnezeu. Spre deosebire de cea dintâi, părăsirea în sens de lepădare lipseşte cu totul sufletul de ajutorul lui Dumnezeu şi îl predă "legat dracilor"[50].

Sfântul Maxim Mărturisitorul consideră că sunt patru feluri generale ale părăsirii din partea lui Dumnezeu: **din iconomie**, ca prin păruta părăsire cei încercaţi să se mântuiască; **spre dovedire**, ca la Iov şi Iosif, spre întărire în credinţă; **spre povăţuire duhovnicească**, ca la Apostolul, ca smerindu-se în cugetare, să păstreze covârşirea harului; **spre pedeapsă**, spre pocăinţă [51].

Notele specifice părăsirii povăţuitoare sunt: ea aduce sufletului întristare multă, o anumită smerenie şi deznădejde măsurată. Ea produce în inimă frica de Dumnezeu şi lacrimi de mărturisire, însoţite de dorinţa de tăcere.

Părăsirea în sens de lepădare lasă sufletul să se umple de deznădejde, de necredinţă, de fumul mândriei şi al mâniei.

Când suntem cuprinşi de părăsirea cea povăţuitoare sau mântuitoare, trebuie să-I aducem lui Dumnezeu mulţumire însoţită de rugăciuni de iertare. În cazul celei de-a doua, trebuie să-i aducem mărturisirea pentru păcatele săvârşite şi lacrimi de pocăinţă[52]. Părinţii duhovniceşti subliniază faptul că şi atunci când suntem încercaţi fără de voie, în aceste necazuri sau pătimiri se ascunde harul Sfântului Duh şi mila lui Dumnezeu. Ele exprimă paradoxul iubirii lui Dumnezeu: în toate durerile fără de voie

---

[49] Calist Patriarhul, **Capete care au lipsit**, în ***Filocalia...,*** volumul VIII, p. 280-281.
[50] Diadoh al Foticeii, **Cuvânt ascetic în 100 de capete**, în ***Filocalia...,*** volumul 1, p. 461.
[51] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Capete despre dragoste. Suta a doua**, în ***Filocalia...***, volumul 2, p. 142.
[52] Sfântul Marcu Ascetul, **op. cit.**, p. 461

se ascunde mila lui Dumnezeu, care atrage la pocăinţă pe cel ce le rabdă şi îl păzeşte de muncile veşnice[53]. De aceea, şi Sfântul Maxim consideră că toate felurile de părăsire sunt mântuitoare şi pline de iubirea de oameni a lui Dumnezeu[54].

Întristările ne sensibilizează la lucrarea harului. Acesta, spune Sfântul Isaac, vine în minte înainte de încercări şi ne ajută, însă în simţire, după acestea. Simţirea încercărilor vine înaintea simţirii harului, pentru dobândirea libertăţii noastre, căci harul nu forţează niciodată. Tot aşa, el nu se arată niciodată în cineva înainte de a gusta încercările[55]. Tot el ne spune că acelora încercaţi, Dumnezeu le dă răsplata sau darul simţirii păcatelor proprii, ca nu cumva să plece de aici împovăraţi de aceste necazuri [56].

Rădarea necazurilor şi nădejdea.

Încercările sunt considerate "toiagul Judecătorului"[57] şi de aceea **omul trebuie să le primească pe acestea, ca de la Dumnezeu şi spre folosul său duhovnicesc, cu smerenie şi nădejde.**

Sfântul Isaac ne spune că dacă le primim cu răbdare, cu smerenie şi cu nădejde, dacă ne aducem aminte de nedreptăţile săvârşite şi le mărturisim cu pocăinţă lui Dumnezeu, atunci Dumnezeu ne va încerca prin necazuri scurte şi mai mici. Dacă, însă, nu dovedim smerenie şi pocăinţă, ci, în loc de a ne recunoaşte păcatele pentru care suntem pedepsiţi, ne învârtoşăm în necazurile noastre şi învinovăţim pe Dumnezeu pentru ele, pe oameni sau pe draci, considerându-ne pe noi înşine nevinovaţi, atunci toate acestea ne pricinuiesc "o mâhnire neîncetată şi necazurile noastre se fac cumplite"[58].

Dacă ne vom aminti necontenit - spune Sfântul Antonie - că în viaţă trebuie să răbdăm mici şi scurte necazuri, după moarte ne vom bucura de cea mai mare plăcere şi de fericirea veşnică.

Împrejurările dificile din viaţa noastră, care se înfing ca nişte cuie în fiinţa noastră, ne îndeamnă la rugăciune mai simţită, iar în cursul acestei rugăciuni, prezenţa lui Dumnezeu ni se face şi mai evidentă[59]. Este o prezenţă iubitoare, asemenea unui tată bun ce îşi iubeşte copilul şi, cu durere în suflet, este nevoit să recurgă la o pedeapsă, din perspectiva îndreptării copilului său şi a înaintării lui pe calea cea bună.

Isihie Sinaitul ne învaţă ca atunci când am fost cuprinşi de necazuri, descurajări şi deznădăjduiri, să facem ceea ce a făcut David: "să ne vărsăm inima noastră înaintea lui Dumnezeu şi rugăciunea şi necazul nostru să le vestim Domnului." {i El, care ne

---

53 **Ibidem**, p. 329.
54 Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Capete despre dragoste...**, p. 142.
55 Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 243
56 **Ibidem**, p. 359.
57 **Ibidem**
58 **Ibidem**.
59 Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, **Teologia Dogmatică Ortodoxă...**, vol. 1, p. 141.

cunoaşte starea sufletului nostru, ne va cârmui cu înțelepciune, uşurând necazul nostru şi înălțându-ne din întristare”[60] .

Sfinții Varsanufie şi Ioan ne dau următorul sfat, în răbdarea încercărilor şi înțelegerea lor duhovnicească: “Iar despre celelalte gânduri, pune în seama lui Dumnezeu tot gândul, zicând: “Dumnezeu ştie ce e de folos.” {i te vei odihni. {i pe încetul îți va veni puterea să rabzi. Nu înceta să spui. Iar de spui că nu eşti auzit, şi nici nu afli har (ascultare) în cuvântul tău, să nu te întristezi. Căci te vei folosi şi mai mult”[61] .

Calea ieşirii sau izbăvirii din aceste necazuri este întoarcerea spre Dumnezeu cu lacrimi de pocăință, răbdarea lor prin rugăciune. Dumnezeu, văzând smerenia noastră, uşurează greutatea necazurilor noastre. Stăruința în rău face, însă, ca necazurile şi durerile noastre să se înmulțească şi să se amplifice.

Ava Dorotei arată că purtarea cu răbdare, smerenie şi nădejde a încercărilor îl ajută pe cel încercat să treacă prin ele nevătămat. Iar dacă acesta se necăjeşte şi se tulbură, se chinuie pe sine însuşi şi se vatămă, îngreunându-şi suferința. Mai mult chiar. Potrivit Sfântului Isaac Sirul, **“toate greutățile şi necazurile ce nu sunt răbdate, au în ele un chin îndoit. Căci răbdarea micşorează apăsarea lor”**[62].

În toate pătimirile fără de voie trebuie să privim la sensul lor adânc, profund duhovnicesc, să le privim ca pe lucrări de întărire a noastră. Calea de a scăpa de ele nu este revolta față de lucrarea iconomică a lui Dumnezeu, ci răbdarea lor întru smerită cugetare, cu nădejdea că Dumnezeu ştie ceea ce ne este de folos şi ne va scăpa de ele, neîncercându-ne peste puterile noastre slăbite de păcat.

Ca principiu, ni se recomandă, în necazuri, întoarcerea noastră imediat spre Dumnezeu şi cererea ajutorului Său. Stăruința în păcat înseamnă, de fapt, o amplificare a suferinței.
Sau, cum rezumă Cuviosul Nichita Stithatul modul de a ne comporta sau conduita noastră morală în suferințe, constă în lepădarea pricinii care a provocat părăsirea şi alergarea spre înălțimea smeritei cugetări[63].

Orice încercare, ce vine asupra noastră trebuie să fie un prilej de adâncă meditație la regresul nostru duhovnicesc, căruia i se datorează şi la progresul nostru spiritual, pe care îl poate aduce. Tocmai pentru acest motiv, Părinții filocalici, precum Sfântul Isaac, vorbesc alături de Sfânta Taină a Pocăinței de o pocăință permanentă, de fiece clipă şi de o meditare neîncetată la judecată, dublate, însă, de o cugetare continuă, prin rugăciune, la ajutorul şi mila lui Dumnezeu.

De teologia încercărilor sunt legate **răbdarea** şi **nădejdea,** ca virtuți duhovniceşti, Pe acest motiv, Talasie Libianul defineşte răbdarea ca fiind “iubirea de osteneli a sufletului”, ce constă în “osteneli de bunăvoie şi din încercări fără de

---

[60] Isihie Sinaitul, **Cuvânt despre trezvie şi virtute**, în ***Filocalia...,*** volumul 4, p. 91.
[61] Sfinții Varsanufie şi Ioan, **Scrisori duhovniceşti**, în ***Filocalia...,*** volumul XI, p. 41.
[62] Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.** p. 247-248
[63] Cuviosul Nichita Stithatul, **op. cit.**, p. 231.

voie”[64]. Semnul răbdării este dragostea de osteneli, din care izvorăşte o nădejde, ce devine apoi o certitudine în dragostea şi răsplata lui Dumnezeu.
Această nădejde este un plus de cunoaştere. Cu ajutorul ei, descoperim adevăratele raţiuni sau adevărata semnificaţie a necazurilor. Nădejdea aceasta este “o vedere cu inima, cu partea cea mai adâncă a spiritului nostru, deci e o convingere intimă, tainică, o stare de transparenţă a fiinţei noastre faţă de cele de dincolo de lumea aceasta”[65].

Ea ne dă certitudinea răsplatei, căci aşa cum spune Sfântul Antonie cel Mare, “omul care rabdă necazurile cu inimă bună şi cu mulţumită, va lua cununa nestricăciunii, virtutea şi mântuirea”[66].

{i, ca o treaptă supremă de dezpătimire, Părinţii ne învaţă că cei desăvârşiţi ajung să privească necazurile ce vin asupra lor cu **un râs interior**, cu **un râs duhovnicesc**, rod al “plânsului de bucurie făcător”, **un râs superior**, al celui întărit în încercări şi care a întrezărit în acestea adevăratul lor sens, de cale spre Dumnezeu.

Necazul care este suportat cu răbdare - ne spune Petru Damaschinul - este bun şi folositor, iar cel care nu este suferit astfel este semn al lepădării de la Dumnezeu şi e fără de folos[67].

Necazurile trebuie răbdate cu smerenie şi nădejde, căci Dumnezeu a rânduit după încercări şi darurile. În necazurile ce vin asupra noastră trebuie să vedem purtarea de grijă a lui Dumnezeu şi cinstea pe care o primeşte sufletul nostru din partea măririi Sale, căci “pe măsura întristării - spune Sfântul Isaac - e şi mângâierea”[68].

Aşadar, viaţa noastră duhovnicească se desfăşoară într-un registru spiritual foarte larg: din adâncurile păcatului şi din “ceaţa patimilor” spre culmile virtuţii şi lumina dumnezeiască. În funcţie de eforturile noastre ascetice este şi starea noastră pe treptele ei atât de numeroase. “De pe dealurile bucuriilor - spune Părintele Stăniloae - în văile necazurilor, aşa decurge viaţa omului duhovnicesc; dar ea înscrie un real progres în aceste alternanţe. Bucuriile, pentru răbdare, sunt tot mai curate, mai spiritualizate, mai nepătate de mulţumirea de sine; necazurile sunt tot mai ferm răbdate. Propriu-zis, bucuriile sunt domolite de siguranţa necazurilor ce vor veni, iar necazurile, răbdate cu un amestec de seninătate, de râs interior, cum ar zice Ioan Scărarul, prin siguranţa bucuriilor ce vor veni la rând. Deci, fie cât de schimbăcioase împrejurările externe în care se desfăşoară viaţa omului duhovnicesc, lăuntric ea a ajuns la un fel de nivelare, care îi dă o statornică linişte. E tăria spiritului în faţa valurilor lumii”[69].

---

[64] Talasie Libianul, **Despre dragoste, înfrânare şi petrecerea cea după minte**, în ***Filocalia...,*** volumul 4, p. 33.
[65] Preot Profesor Dr. Dumitru Stăniloae, **Spiritualitatea ortodoxă...,** p. 145.
[66] Sfântul Antonie cel Mare, **op. cit.**, p. 53.
[67] Sfântul Petru Damaschinul, **Învăţăturile duhovniceşti ale Sfântului Petru Damaschinul**, în ***Filocalia...,*** volumul V, p. 109.
[68] Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 242.
[69] Preot Profesor Dr. Dumitru Stăniloae, **Spiritualitatea ortodoxă...,** p. 142.

Oscilând între aceste două limite, viața trece inevitabil prin proba încercărilor duhovniceşti, în vederea înaintării ei pe o treaptă superioară de desăvârşire. Necazurile neacceptate ne dublează greutatea suferinței, cele înțelese duhovniceşte, ne-o înjumătățesc.

Dacă vrem ca viața noastră să fie o înaintare din treaptă în treaptă spre piscul sfințeniei creştine, proba pătimirilor fără de voie trebuie trecută cu răbdare, nădejde, pocăință şi smerenie, toate acestea în rugăciune curată către Tatăl nostru Cel ceresc, de la Care ne vine tot ajutorul.

Acesta este drumul viețuirii duhovniceşti creştine: împreuna pătimire cu Hristos, cu nădejdea învierii şi răsplatei, pe măsura eforturilor noastre ascetice. Este calea pe care au străbătut-o toți cei iubitori de frumusețe spirituală, urmând pilda Mântuitorului: Sfinții Apostoli, mucenicii, mărturisitorii, cuvioşii, monahii şi nu în ultimul rând creştinii obişnuiți. La aceasta ne îndeamnă Hristos, cerându-ne să purtăm jugul sau crucea desăvârşirii, a încercărilor şi necazurilor din această viață şi lume trecătoare, asigurându-ne totodată că biruința Lui va fi şi biruința noastră.

POCĂINȚA PERMANENTĂ SAU NEÎNCETATĂ

Viața duhovnicească a credinciosului este o permanentă epectază, o continuă înaintare către limanul vieții şi al iubirii - Dumnezeu Cel în Treime. Urcuşul acesta, constând în renunțarea tot mai accentuată la iubirea egoistă de noi înşine (filavtia), care provoacă îngustarea şi sărăcirea universului nostru spiritual în zonele cele mai întunecate, subterane ale vieții şi conştiinței noastre, şi în dobândirea virtuților, ca iradieri ale vieții dumnezeieşti în existența noastră, nu este un urcuş sau un proces uniform şi monoton, ci dinamic, având caracterul unor osteneli şi nevoințe permanente, susținute, pentru dobândirea desăvârşirii, a asemănării cu Părintele nostru Cel ceresc.

Antrenat în acest dinamism prin firea sa, omul oscilează între slăbiciune şi putere, între cădere şi ridicare, între abisurile păcatului şi înălțimile senine, însorite ale virtuților, culminând în iubire. Între aceste limite, viața creştină are nevoie, pentru a-şi atinge adevăratul ei sens, de forța sau puterea duhovnicească a pocăinței, cea care este în stare să reclădească pe locul patimilor trecute - prezentele virtuți, să transforme neputința şi slăbiciunea în putere şi hotărâre de îndreptare.

Într-un limbaj de o frumusețe am putea spune lirică şi de o profunzime duhovnicească deosebită, Sfântul Isaac Sirul, comparând trecerea noastră prin această lume şi viață cu o călătorie pe o mare agitată, arată cât de necesară este pocăința pentru a da răspuns bun, în clipa judecății, asupra modului în care am ştiut să fructificăm acest dar dumnezeiesc pentru apropierea de Dumnezeu şi de semeni. “Pocăința - spune Sfântul Isaac - este corabia, frica este cârmaciul ei; dragostea este limanul dumnezeiesc. Deci frica ne aşează în corabia pocăinței şi ne trece peste marea vieții celei rău mirositoare şi ne conduce spre limanul dumnezeiesc, care este dragostea, la care străbat toți cei ce se ostenesc, toți cei împovărați de pocăință. {i când am ajuns la iubire, am ajuns la Dumnezeu”[1].

Sau, în tâlcuirea inspirată a Părintelui Stăniloae, considerat, pe bună dreptate, nu doar un simplu traducător, ci şi “un întregitor al Filocaliei, un iubitor de texte filocalice, ca şi primii autori ai Filocaliei”[2]: “Drumul pe marea vieții acesteia, dacă vrem să fie o continuă apropiere de țărmul raiului, de țărmul dragostei, care e Hristos Însuşi, şi nu o rătăcire fără ancorare şi până la urmă o scufundare în bezna ei, dacă vrem să fie adică un drum spre desăvârşire şi spre viață, trebuie să-l facem neîntrerupt

---

[1] Sfântul Isaac Sirul, **Cuvinte despre sfintele nevoințe,** în ***Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina şi desăvârşi.*** Traducere, introducere şi note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, Bucureşti, 1981, p. 364.

[2] Pr. Constantin Karaisaridis, **Sfântul Nicodim Aghioritul şi activitatea sa în domeniul liturgic**, teză de doctorat în teologie (partea I), în “Studii teologice”, XXXIX (1987), nr. 1, p. 29.

în corabia căinței pentru nedeplina dragoste ce am arătat-o prin păcatele noastre, pentru că voința unei iubiri mai mari ne mână tot mai departe. Ea ne ține deasupra valurilor uriaşe ale răului sau egoismului ce se ridică din noi şi ne duce tot mai înainte. Numai aşezați în barca pocăinței călcăm în fiecare clipă peste valurile păcătoase ale egoismului, care tind să se ridice din adânci dedesubturi din noi şi de sub noi. Numai prin ea suntem mereu deasupra noastră şi în mişcare dincolo de punctul la care ne aflăm, mai aproape de dragostea deplină, mai aproape de raiul în care se află pomul vieții, adică Hristos, izvorul dragostei ce nutreşte spiritul nostru"[3].

Viața omului, după căderea în păcatul strămoşesc, se desfăşoară în dramatismul tensiunii dintre cădere şi înălțare, dar într-o continuă mobilitate. Deşi ține de libertatea umană, păcatul nu este ceva constitutiv ei, prin creație, ci i s-a adăugat din exterior, ca o stare paranaturală, prin folosirea greşită a acestei voințe libere.

Acestea sunt, pentru literatura duhovnicească, cele două limite ale existenței: căderea şi ridicarea. Numai îngerilor - arată Sfântul Ioan Scărarul - le este propriu să nu cadă. Oamenilor, le este propiu să cadă şi să se ridice iarăşi de câte ori s-ar întâmpla aceasta. Diavolii, odată căzuți, nu se mai pot ridica[4]. Într-un mod asemănător, Sfântul Petru Damaschinul, fin cunoscător al sufletului, al încercărilor şi curselor ce îi primejduiesc mântuirea, ne dă următorul sfat: "Ai căzut, ridică-te. Ai căzut iarăşi, ridică-te iarăşi. Numai pe Doctorul tău să nu-L părăseşti, căci atunci vei fi osândit de deznădejde mai rău decât un sinucigaş. Stăruie pe lângă El şi El Îşi va face milă cu tine, fie prin întoarcerea ta, fie prin încercare, fie prin altă faptă a purtării Sale de grijă, fără să ştii tu"[5].

Literatura ascetică, operă a Părinților cu viață îmbunătățită este paradoxală, surprinzând duhovniceşte foarte subtil adâncurile păcatelor în care se poate ruina ființa umană, precum şi culmile virtuților, la care se poate înălța ea.

Aflat între aceste limite, între cădere şi ridicare, creştinul are ca mijloc haric deosebit de important pocăința, prin care redobândeşte starea de har. Curăția sau nepătimirea creştină se dobândeşte prin Taina Sfântului Botez, iar apoi prin actualizarea acesteia în "botezul lacrimilor" sau pocăință.

În trăirea şi experiența ortodoxă, adevăratul criteriu sau condiția supremă, esențială, a mântuirii este pocăința. Cuviosul Nichita Stithatul ne spune astfel că este de prisos pustiul, retragerea din lume, căci putem intra în Împărăția cerurilor şi fără această retragere, dar ne este de absolută necesitate pocăința şi paza poruncilor lui Dumnezeu, ceea ce se poate face în tot locul stăpânirii Lui[6].

Acelaşi lucru ni-l sugerează şi Teognost, autor duhovnicesc din Filocalia IV, când spune că nu vom fi pedepsiți şi osândiți în veacul viitor pentru că am păcătuit, deoarece avem o fire nestatornică şi schimbătoare, slăbită de păcatul strămoşesc şi de

---

[3] Preot Profesor Dr. Dumitru Stăniloae, **Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica şi mistica**, EIBMBOR, Bucureşti, 1992, p. 110.

[4] Sfântul Ioan Scărarul, **Scara dumnezeiescului urcuş**, în ***Filocalia...***, volumul IX, p. 96.

[5] Sfântul Petru Damaschinul, **Învățăturile duhovniceşti**, în ***Filocalia...***, volumul V, p. 218.

[6] Cuviosul Nichita Stithatul, **Cele 300 de capete despre făptuire, despre fire şi despre cunoştință**, în ***Filocalia...***, volumul VI, p. 242.

cele personale. Dar vom da, cu certitudine, socoteală că, păcătuind nu ne-am pocăit, nici nu ne-am întors de la calea cea rea spre Domnul, odată ce am primit putere şi vreme de pocăinţă[7].

Pentru spiritualitatea filocalică, pocăinţa este cea mai înaltă dintre virtuţi. Lucrarea ei, după cum ne încredinţează Sfântul Isaac Sirul, nu încetează niciodată şi se potriveşte tuturor: păcătoşi sau drepţi, începători sau desăvârşiţi duhovniceşte; lucrarea ei nesfârşindu-se niciodată. Ea trebuie să însoţească toate faptele noastre bune sau rele, păcatele sau virtuţile personale. În această perspectivă duhovnicească, Sfântul Ioan Scărarul defineşte astfel valoarea pocăinţei şi darurile pe care ea le conţine şi le dăruieşte celor care ajung la o autentică experiere a ei: “Pocăinţa este aducerea înapoi (reîmprospătare) a botezului. Pocăinţa este învoiala cu Dumnezeu pentru o a doua viaţă. Pocăinţa este cumpărătoare a smereniei. Pocăinţa este necontenita renunţare la nădejdea vreunei mângâieri trupeşti. Pocăinţa este gândul osândirii de sine şi îngrijirea neîngrijită de sine. Pocăinţa este fiica nădejdii şi tăgăduirea deznădejdii. Cel ce se pocăieşte, se osândeşte pe sine, dar scapă neînfruntat. Pocăinţa este împăcarea cu Domnul prin lacrimi şi prin lucrarea cea bună a celor potrivnice păcatelor. Pocăinţa este răbdarea de bună voie a tuturor necazurilor. Cel ce se pocăieşte este pricinuitorul pedepselor sale. Pocăinţa este asuprirea tare a pântecelui şi lovirea sufletului printr-o simţire adâncă”[8].

Pocăinţa este constitutivă dinamismului uman sau tensiunii fiinţiale, ontologice umane de a se împlini într-un plan superior, adică în universul spiritual şi în ambianţa duhovnicească a virtuţilor creştine. Pocăinţa este o notă esenţială a universului spiritual atât de variat şi complex al omului duhovnicesc.

Ea este cea mai înaltă dintre virtuţi, izvorul celorlalte virtuţi pentru că, nemulţumindu-se cu ceea ce înfăptuiesc acestea, întreţine tensiunea lor după mai bine[9].

Pocăinţa este suportul şi însoţitoarea tuturor celorlalte virtuţi creştine. Ea este mama, temelia sau rădăcina lor, dar şi sora lor, care le ajută să se desăvârşească. Edificiul duhovnicesc uman se fundamentează, se înalţă pe punctele de rezistenţă ale pocăinţei. Conştiinţa imperfecţiunilor şi păcatelor noastre întreţine dinamismul nostru sufletesc către o viaţă mai înaltă din punct de vedere duhovnicesc. Fiecare nouă virtute dobândită şi fiecare faptă virtuoasă se face motiv sau cauză a unei noi perfecţiuni şi tot aşa, spre desăvârşire.

Fiinţa pocăinţei are un caracter dialectic, dinamismul şi experierea ei se exprimă în termeni antinomici, paradoxali. Pe de o parte, omul simte intens propria sa insuficienţă sau limitare, pentru care se smereşte, dar în acelaşi timp, simte la fel de accentuat chemarea şi ajutorul lui Dumnezeu, în lucrarea sa încordată de desăvârşire. Simte micimea sa şi infinitatea lui Dumnezeu, dar nu deznădăjduieşte, ci are ferma speranţă şi încredere în ajutorul divin.

---

[7] Teognost, **Despre făptuire, contemplaţie şi preoţie**, în ***Filocalia...***, volumul IV, p. 284-285.
[8] Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 136-137.
[9] Preot Profesor Dr. Dumitru Stăniloae, **Spiritualitatea ortodoxă ...**, p. 109.

Prin urmare, asemenea smereniei, din a cărei familie duhovnicească face parte, pocăința are un caracter dialectic, cuprinzând în sine poziții contradictorii, care îi măresc bogăția şi complexitatea: o necontenită nemulțumire față de treapta pe care ne aflăm, iar pe de altă parte, o încredere în puterile firii omeneşti, ajutate de harul dumnezeiesc. Ea exprimă, pe de o parte, neputința proprie, iar pe de altă parte, experiența bogatelor resurse duhovniceşti, ce sunt în puterea omului.

Pocăința, ca Taină a refacerii ființei umane şi a dezlegării ei din servitutea păcatelor şi din neputințele produse de ele[10], reprezintă "o trebuință firească a sufletului omenesc, căreia creştinismul i-a dat o semnificație şi un conținut nou prin faptul că o consideră ca un mijloc prin care credincioşii sunt scoşi din închistarea egoistă în care îi aruncă păcatul, pentru a fi readuşi la comuniunea cu Dumnezeu şi aproapele"[11].

Părinții duhovniceşti ai Filocaliei dezvoltă cea mai înaltă învățătură despre "harul pocăinței", ca fundament al vieții şi desăvârşirii creştine.

O primă remarcă este aceea pe care o fac aceşti Sfinți Părinți, vorbind despre două forme de pocăință: Pocăința ca **Sfântă Taină** şi **pocăința permanentă** sau **neîncetată** asupra căreia insistă în mod deosebit Evagrie Monahul, Sfântul Marcu Ascetul, Sfântul Ioan Scărarul şi Sfântul Isaac Sirul[12].

Universul spiritual al Tainei Pocăinței

Părinții duhovniceşti ai spiritualității răsăritene sunt conştienți şi vor să ne sensibilizeze şi pe noi duhovniceşte în ceea ce priveşte valoarea deosebită a Sfintei Taine a Pocăinței sau a Mărturisirii. Fără ea, nu există progres în viața noastră spirituală, ci o cădere permenentă într-o existență fără sens duhovnicesc, un continuu regres către zonele cele mai întunecate ale existenței umane: adâncul sau abisul păcatelor şi patimilor. Cunoscând aceste realități de ordin spiritual şi ştiind că viața omenească are momente de slăbiciune, de cădere, Părinții ne recomandă să ne ținem permenent legată conştiința de pocăință.

În legătură cu universul spiritual al Tainei Pocăinței, Părinții filocalici insistă în mod deosebit asupra elementelor interioare, profunde ale acesteia, şi nu atât asupra elementelor ei exterioare. Vom afla astfel adevăruri adânci privind calitățile şi arta duhovnicească a părintelui duhovnicesc, valoarea lucrării sale în viața noastră, modul de căutare a unui duhovnic sau învățător duhovnicesc bun, care să ne lumineze calea spre eliberarea de păcat şi spre desăvârşire, despre dragostea ucenicului față de părintele său duhovnicesc, despre calitatea în spovedanie, precum şi roadele căinței.

---

[10] Idem, **Taina Pocăinței ca fapt duhovnicesc**, în "Ortodoxia", anul XXIV (1972), nr. 1, p. 5-14.

[11] Pr. Asist. Dumitru Popescu, **Pocăința ca refacere a legăturilor credincioşilor cu Dumnezeu şi cu semenii**, în "Biserica Ortodoxă Română", LXXXIX (1971), nr. 9-10, p. 1022.

[12] Împrumutând, în această privință, limbajul biblic, Părinții greci folosesc doi termeni pentru a desemna procesul duhovnicesc al pocăinței: verbul metanoein, care se referă mai ales la schimbarea interioară şi epistrefein, care arată mai mult o schimbare în conduita practică. Vezi Thomas Spidlik, **op. cit.,** cap. *La penitence*.

Sfânta Taină a Pocăinţei este Taina esenţială, fundamentală a vieţii creştine, de ea atârnând, alături de celelalte două Taine creştine: Botezul şi Euharistia, viaţa noastră creştină.

Pocăinţa este un mijloc de restaurare a legăturii cu Dumnezeu şi cu aproapele. Pentru acest motiv, ea este considerată "al doilea Botez" şi precede Taina Sfintei Împărtăşanii, a comuniunii depline cu Hristos. Pocăinţa este Taina împăcării cu Dumnezeu şi cu semenii, fiindcă aduce în sufletele credincioşilor acea armonie care vine de la Dumnezeu[13].

Potrivit Sfântului Ioan Scărarul, "botezul lacrimilor" este mai de preţ decât Botezul cel dintâi, pentru că el ne iartă nu păcatul strămoşesc, ci păcatele personale. De aceea, el consideră pocăinţa "aducerea aminte (reîmprospătarea) Botezului şi "împăcarea cu Domnul prin lacrimi"[14]. Ea este "har peste har", "a doua naştere din Dumnezeu" şi "uşa milei", prin care intrăm la Dumnezeu[15].

Credinciosul este supus mereu ispitelor şi încercărilor şi nu totdeauna găseşte în firea sa slăbită, lovită mortal de păcat, resursele să le evite sau să le înlăture. Căderea în păcat este dovada unei abdicări de la vocaţia noastră fundamentală - desăvârşirea.
Experienţa duhovnicească ne demonstrează că nimic nu este definitiv cât suntem în această viaţă, că existenţa însăşi nu este un univers închis, ci o permanentă încercare, un permanent dialog, uneori chiar dramatic, de ridicare din starea de cădere a fiinţei noastre, către zările senine pe care le deschide universul spiritual al unei vieţi virtuoase, spre asemănarea cu Dumnezeu.

Viaţa noastră religioasă ne demonstrează uşurinţa căderii şi dificultatea sau dramatismul ridicării din cădere. Alunecarea în păcat presupune o ispită la care mintea, oarecum paralizată, consimte, nerealizând la început urmările şi implicaţiile faptei păcătoase şi vinei pentru ea, în timp ce eliberarea de păcat şi de patimă presupune un efort încordat, dramatic de a ne lupta cu noi înşine şi, paradoxal, înfrângându-ne pe noi înşine, de a ieşi învingători.

Metanoia sau pocăinţa este angajarea şi lupta noastră împotriva păcatului şi patimilor care, după expresia Sfântului Maxim Mărturisitorul, produc "sfâşierea firii" şi o ruinează. Părinţii filocalici subliniază valoarea pocăinţei în lucrarea de restaurare a adevăratei vieţi, cea harică.

Păcatul, considerat de aceşti Părinţi duhovniceşti "întrebuinţarea greşită a ideilor, căreia îi urmează reaua întrebuinţare a lucrurilor"[16]. El nu se află în fire, în chip natural, căci Dumnezeu nu e făcătorul patimilor[17], ci reprezintă un adaos la aceasta, sufletul fiind prin fire nepătimaş (fără patimi)[18]. Originea păcatului, pentru Sfântul Maxim Mărturisitorul îl constituie "reaua întrebuinţare a puterilor

---

[13] Preot Asistent Dumitru Popescu, **art. cit.**, p. 1028.
[14] Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 136.
[15] Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 361-362.
[16] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Capete despre dragoste. Suta a doua**, în ***Filocalia...***, volumul 2, p. 97.
[17] Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 334.
[18] Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 407.

(facultăților) sufletului: a celei poftitoare, irascibile şi raționale"[19], ele provocându-se prin "afecțiunea nerațională a sufletului față de plăcerea simțurilor"[20].

Spre deosebire de păcat, care are caracterul unui accident, a unui fapt izolat, patima este păcatul generalizat sau obişnuința păcatului. Definită ca o "mişcare a sufletului împotriva firii, fie spre o iubire nerațională, fie spre o ură fără judecată a vreunui lucru, sau din pricina vreunui lucru din cele supuse simțurilor"[21], patima este "un perete în fața virtuților ascunse ale sufletului"[22]. Păcatele şi patimile sunt ca o "ceață groasă", aşezată pe puterea străvăzătoare a sufletului, pe care îl întunecă[23]. Ele întunecă mintea, orbesc înțelegerea şi nu o lasă să pătrundă la razele adevărului, nici să deosebească binele de rău[24].

În cadrul cercului vicios plăcere-durere, care are drept centru filavtia - iubirea patimaşă de sine, păcatul apare ca "abaterea lucrărilor puterilor sădite în fire de la scopul lor"[25], "mişcarea nesocotită a puterilor naturale spre altceva decât spre scopul lor, în urma unei judecăți greşite..."[26]. El constă în "necunoaşterea cauzei celei bune a lucrurilor. Aceasta, orbind mintea omenească, dar deschizând larg simțirea, l-a înstrăinat cu totul pe om de cunoştința lui Dumnezeu şi l-a umplut de cunoştința pătimaşă a lucrurilor ce cad sub simțuri[27].

Păcatul şi patima reprezintă căderea într-o existență paranaturală[28]. Din această stare de eşec ontologic, de naufragiu existențial încearcă să ne scoată pocăința, ancorând puterile noastre duhovniceşti în transcendent, în dragostea de Dumnezeu şi de semeni.

Păcatul este, deci, o alterare a conştiinței noastre şi de aceea, pentru îndreptare ei nu este suficientă doar voința penitentului, ci este nevoie de un ajutor mult mai puternic, venit din afara noastră. Acesta este, în fond, ajutorul lui Dumnezeu, pe care ni-l trimite prin intermediul, adică prin persoana şi lucrarea părintelui nostru duhovnicesc, a duhovnicului, potrivit concepției ortodoxe că adevăratul săvârşitor al Tainei este Mântuitorul Iisus Hristos, duhovnicul nefiind altceva decât un martor al stării de cădere şi a dorinței de căință a penitentului.

Părinții filocalici, ei înşişi Părinți duhovniceşti, care au trăit în preajma unor asemeni "îngeri pământeşti"şi "oameni cereşti" şi apoi au devenit ei înşişi Părinți duhovniceşti, învrednicindu-se de mari daruri: al cardiognoziei, al deosebirii gândurilor sau al discernământului duhovnicesc, ne relatează psihologia paradoxală a căderii şi ridicării din păcat.

---

[19] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **op. cit.** , p. 102.
[20] Idem, **Răspunsuri către Talasie**, în ***Filocalia...***, volumul 3, p. 310.
[21] Idem, **Capete despre dragoste...**, p. 82.
[22] Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 347.
[23] Calist Catafygiotul, **Despre unirea dumneziească şi viața contemplativă**, în ***Filocalia...***, volumul VIII, p. 517.
[24] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Capete despre dragoste...**, p. 191.
[25] Idem, **Răspunsuri către Talasie...**, p. 31.
[26] **Ibidem**.
[27] **Ibidem**.
[28] Idem, **Răspunsuri către Talasie...**, Introducerea Părintelui Stăniloae, p. 14.

Exprimările lor, de o profunzime aparte, adeseori neînțelese şi inaccesibile omului neduhovnicesc, arată valoarea de temelie, de fundament al Tainei Pocăinței, în viața creştină.

Mărturisirea păcatelor are valoare capitală în viața noastră spirituală şi în progresul nostru în ea. Ea este arma duhovnicească cea mai puternică, "unica virtute ce nu poate fi umilită de draci"[29], căci, spune Sfântul Ioan Scărarul: "nimic nu dă dracilor şi gândurilor acestora atâta putere împotriva noastră, ca faptul de a hrăni şi ascunde păcatele în inimă, nemărturisite"[30], iar Cuviosul Isaia Pusnicul ne spune să nu ne ruşinăm să spunem celui mai mare orice gând care ne războieşte, dacă vrem să dobândim uşurarea. Căci duhurile cele rele nu găsesc alt loc decât în omul care tace despre gândurile lui, fie că sunt bune, fie că sunt rele[31]. Acelaşi sfânt spune că îngerii şi cerul suspină şi plâng pentru negrija noastră față de suflet, pentru nepocăința noastră, spre pieirea lui.

Ea este pentru suflet ca un "frâu" care îl împiedică să păcătuiască, pe când păcatele nemărturisite sunt săvârşite fără frică şi ruşine, ca în întuneric[32]. Deci Taina Sfintei Spovedanii are o pronunțată valoare ascetică, ea înfrânându-ne de la săvârşirea păcatelor. Păcatele nemărturisite îndeamnă, instigă singure la păcate şi mai mari, prin simpla constatare a urmărilor lor. Este o învățătură esențială, constantă a Părinților duhovniceşti că între păcate şi patimi există un circuit sau o intercondiționare. Una se provoacă sau declanşează pe alta, spre surparea, spre uzurparea ființei umane.

Împotriva acestor efecte şi mai apoi împotriva păcatului însuşi luptă pocăința. Ea este o piedică în calea înmulțirii păcatelor şi a efectelor acestora. Pocăința luptă cu un trecut păcătos, pătimaş, vrednic de osândă, pentru clădirea unui viitor curat, fericit, veşnic.

Prin urmare, căderea în păcat, ca act individual, particular, la care se asociază efectele şi urmările sale, ne paralizează facultățile noastre sufleteşti, încât omul pare că, neputând să se elibereze din acest cerc vicios, se complace în el. Obişnuința devine o a doua natură, păcatul se săvârşeşte aproape automat, de la sine, complicându-se cu diversele circumstanțe şi ducând la patimi dintre cele mai groase, josnice. Omul nu mai realizează, nu mai conştientizează semnificația acestor fapte ale sale, dând dovadă de o conştiință alterată, duplicitară, scindată, ieşită din limitele sale fireşti, naturale, raționale.

Într-o astfel de situație, ceea ce îl poate trezi pe om este un cutremur stihial, ontologic, în temeliile ființei sale. Acesta se manifestă adesea negativ, prin încercările sau necazurile provocate de tulburările insinuate de păcat în viața şi existența noastră. Astfel de situații limită, de momente de eşec existențial ne conduc către o revizuire a relațiilor şi raporturilor noastre, în primul rând cu noi înşine, cu Dumnezeu şi cu semenii, ne duc către pocăință.

---

[29] Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 303.
[30] **Ibidem**, p. 287.
[31] Cuviosul Isaia Pusnicul, **Douăzeci şi nouă de cuvinte**, în ***Filocalia...***. volumul XII, p. 57.
[32] **Ibidem**, p. 108.

Pocăinţa pătrunde până la hotarele profunde dintre bine şi rău, denunţă primejdia şi caducitatea păcatului, trezeşte forţa vie, credinţa şi speranţa şi "tinde să repare dezordinea, să restabilească armonia în compoziţia valorilor noastre"[33].

Rolul părintelui duhovnicesc în viaţa creştină

Un rol fundamental, de căpetenie, îl are în viaţa noastră, conform scrierilor ascetice, **părintele duhovnicesc**. Rolul său este esenţial în lucrarea de restabilire a adevăratei legături de viaţă şi în restaurarea noastră ontologică, în fundamentele vieţii noastre creştine comunitare.

"Arta duhovnicească", de care vorbeşte Sfântul Ioan Casian, este "cea mai grea dintre toate meşteşugurile" şi de aceea ea are nevoie de învăţător, pentru că este "ascunsă şi nevăzută şi numai de inima curată poate fi văzută. Neizbutirea în această artă nu aduce, potrivit lui, numai paguba vremelnică, în această lume, ci şi moartea veşnică a sufletului"[34].

Cel care nu are un duhovnic şi nu umblă potrivit sfatului acestuia, "seamănă foarte multe cu osteneală şi cu sudoare, lucrând ca în vis, dar nu seceră cu adevărat decât foarte puţin"[35].

Cu privire la modul de alegere a duhovnicului, prevalează motivele sau argumentele de ordin duhovnicesc, referitoare la viaţa sa interioară şi la darurile sale duhovniceşti, dobândite ca urmare a unei vieţuiri curate.
Principiul fundamental al alegerii sale este acela ca el să fie "un povăţuitor şi dascăl neamăgitor"[36], adică să fie bun cunoscător al învăţăturii de credinţă, iar prin viaţa sa să fie adevărat mărturisitor al ei. El trebuie să fie înalt la înţelegere, smerit la cugetare, blând în toate purtările sale [37].

Dintre toate darurile pe care trebuie să le căutăm şi să le apreciem la părintele duhovnicesc, cel mai de preţ este dreapta socoteală sau discernământul duhovnicesc. Un astfel de duhovnic poate să discearnă felurile gândurilor care ne învăluie: îngereşti sau dumnezeieşti, omeneşti sau drăceşti şi să le dea sfatul mântuitor, de suflet folositor. Adevăratul duhovnic "trebuie să aplice leacurile potrivite. Celor împovăraţi de păcate grele şi uşor aplecaţi spre deznădejde, le este potrivit leacul al doilea: jugul blând şi sarcina uşoară. Celor ce tind spre un cuget înalt şi mândru, le este potrivit leacul dintâi - calea îngustă şi plină de necazuri"[38].

Părintele duhovnicesc trebuie să fie un bun cunoscător al realităţilor duhovniceşti, al luptei sau războiului nevăzut, nu atât din citiri, cât mai ales din experienţă, pentru a putea discerne în viaţa ucenicilor săi de ce fel este războiul sau

---

[33] Pr. Constantin Galeriu, **Sensul creştin al pocăinţei**, în "Studii teologice", XIX (1967), nr. 9-10, p. 676.
[34] Sfântul Ioan Casian, **Cuvânt despre sf. Părinţi din Skkit**, în ***Filocalia...***, volumul 1, p. 176.
[35] **Ibidem**, p. 34.
[36] Calist şi Igantie Xanthopol, **op. cit.**, p. 32-33.
[37] **Ibidem**.
[38] Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 440.

părăsirea: dumnezeiească sau drăcească. Sfântul Nil Ascetul, autor din Filocalia, volumul întâi, spune că povățuitorul trebuie să aibă mai întâi de toate știință, adică viață și cunoștințe duhovnicești, pentru ca să nu-i fie necunoscută nici una din uneltirile vrăjmașilor și să poată discerne, adică să sesizeze, să înțeleagă și să dea remediul cel mai bun pentru toate ispitele ascunse ale războiului la care sunt supuși ucenicii săi. În felul acesta, spune Sfântul Nil, le va face celor încredințați lui, biruința neostenicioasă și îi va scoate încununați din luptă[39]. Dar, adaugă el, "e rar un povățuitor ca acesta și nu se găsește ușor"[40].

Sfântul Petru Damaschinul arată că adevăratul duhovnic are o instituire divină și daruri duhovnicești deosebite: "De aceea, zice el, nu este tot omul vrednic de încredere, ca să dea sfat celor ce-l caută, ci numai acela care a luat de la Dumnezeu darul deosebirii și a dobândit din strădiuința în nevoință, o minte străvăzătoare... Iar acesta trebuie să fie cu multă smerenie și să nu dea sfaturi tuturor, ci numai celor ce le cer de bunăvoie și-l întreabă nesilit și învață după rânduială"[41].

În istoria spiritualității Răsăritului ortodox sunt consemnate numeroase cazuri de duhovnici cu daruri deosebite. Darul discernământului duhovnicesc - *to dioratikon harisma* - este un semn al prezenței și lucrării în și prin acesta a Duhului Sfânt și se manifestă sub forma a două daruri duhovnicești esențiale: cunoașterea tainelor lui Dumnezeu (*teologia*) și cunoașterea secretelor sau tainelor inimilor (*cardiognosia*). El dobândește o perspicacitate duhovnicească, spirituală, care vede prin trup, dincolo de spațiu și timp (*proorasis)*[42].

Darul discernământului - *diacrisis* - primează asupra tuturor celorlalte, atunci când este vorba de conducerea spirituală a oamenilor. *Diacriticos*, părintele duhovnicesc era adeseori și *dioraticos*, având darul citirii în inimile ucenicilor[43].

Același Sfânt Nil Ascetul subliniază legătura duhovnicească creată între duhovnic și ucenici, spunând că neiscusința învățătorului pierde pe învățăcel, după cum și negrija învățăceilor aduce primejdie învățătorului, mai ales când la neștiința aceluia se adaugă trândăvia lor. "Căci nici învățătorul nu trebuie să uite ceva din cele ce ajută la îndreptarea supușilor, nici învățăceii nu trebuie să treacă cu vederea ceva din poruncile și sfaturile învățătorului. Pentru că e lucru grav și primejdios atât neascultarea acelora, cât și trecerea greșelilor cu vederea de partea acestuia"[44].

Odată găsit sau aflat un astfel de părinte duhovnicesc, trebuie să ne atașăm de el și să-l ascultăm ca pe un vestitor pentru noi a voii lui Dumnezeu. Aceiași Sfinți Calist și Ignatie Xanthopol arată că, aflând un astfel de povățuitor, trebuie să ne lipim de el cu toată ființa, ca niște adevărați fii duhovnicești, ascultându-i povățuirile și socotindu-l ca pe Hristos Însuși[45].

---

[39] Nil Ascetul, **Cuvânt ascetic**, în ***Filocalia...***, volumul 1, p. 226.
[40] **Ibidem**.
[41] Sfântul Petru Damaschin, **op. cit.**, p. 159.
[42] Thomas Spidlik, **op. cit.**, p. 82.
[43] **Ibidem**, p. 272.
[44] Nil Ascetul, **op. cit.**, p. 222.
[45] Calist și Ignatie Xanthopol, **op. cit.**, p. 23.

Sfântul Simion Noul Teolog ne îndeamnă să ne descoperim în fiecare zi gândurile noastre părintelui duhovnicesc şi să primim sfatul sau cuvintele sale "ca din gură dumnezeiească"[46], iar Cuviosul Isaia ne recomandă următoarele: "Primeşte sfatul Părinților tăi şi vei trăi tot timpul tău în odihnă"[47].

Sfatul duhovnicului este absolut necesar pentru a fi feriți de căderi noi şi mai mari, pentru restaurarea noastră şi progresul în această viață nouă, curată. Sfinții Calist şi Ignatie ne arată, în acest sens, că "acela care doreşte să viețuiască fără greşeală trebuie să petreacă într-o îndelungată deprindere şi în cunoaşterea celor dumnezeieşti şi în viața împodobită cu cununa virtuților - şi să socotească porunca şi sfatul lui ca pe cuvântul şi sfatul lui Dumnezeu. Căci mântuirea zice, este în sfătuire multă" (Prov. 11, 14)[48]. Credinciosul trebuie să i se încredințeze întru totul duhovnicului său şi să aibă în el încrederea pe care o are în Însuşi Mântuitorul Hristos, pentru că părintele duhovnicesc nu face altceva decât să exprime sau să vestească ucenicului voia şi lucrarea lui Dumnezeu, în viața lui. De aceea, Sfântul Ioan Scărarul spune că nu trebuie să ne îndoim niciodată de duhovnicul nostru, nici chiar dacă l-am vedea curvind, căci, spune Sfântul Ioan, ochii adesea ne mint.

Dintre calitățile sau însuşirile adevăratei spovedanii, Părinții filocalici insistă asupra sincerității ei şi a conştiinței păcătoşeniei noastre, care duc la adevărata căință. "Trebuie să luăm aminte - spune Sfântul Diadoh al Foticeii - la simțirea cu care facem mărturisirea, ca nu cumva conştiința noastră să se mintă pe sine, cugetând că s-a mărturisit deajuns lui Dumnezeu. Fiindcă judecata lui Dumnezeu este cu mult mai bună decât conştiința noastră "[49].

Roada mărturisirii curate, este, după cum arată Sfântul Maxim Mărturisitorul nepătimirea sufletului, care înseamnă ştergerea păcatului[50].
Sfântul Simion ne spune că pocăința spală de întinăciunea faptelor ruşinoase şi ne mijloceşte primirea şi împărtăşirea Sfântului Duh. Darul suprem sau distinctiv al adevăratei pocăințe este neținerea de minte a răului[51]. Sfântul Isaac Sirul ne dă şi un criteriu după care să ne dăm seama că am dobândit iertarea pentru păcatele spovedite: aceasta se înfăptuieşte atunci când sufletul va simți că le urăşte cu desăvârşire şi când va lucra cele contrare lor, adică virtuțile.

---

[46] Sfântul Simion Noul Teolog, **Capetele morale ale lui Simeon Evlaviosul**, în ***Filocalia...***, volumul VI, p. 98.
[47] Cuviosul Isaia Pusnicul, **op. cit.**, p. 126.
[48] Calist şi Ignatie Xanthopol, **Metodă şi regulă foarte amănunțită pentru cei ce-şi aleg să viețuiască în linişte şi singurătate**, în ***Filocalia...***, p. 40.
[49] Diadoh al Foticeii, **Cuvânt ascetic în 100 de capete**, în ***Filocalia...***, volumul 1, p. 474.
[50] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Capete despre dragoste...**, p. 58.
[51] Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 198.

Pocăința permanentă sau neîncetată, sursă a vieții duhovnicești autentice

Părinți duhovnicești ai Răsăritului arată că pocăința nu are limite de timp şi loc, ci de stare duhovnicească. Adevărata Spovedanie sau Pocăință trebuie să conducă la pocăința permanentă, ca stare de adevărată cunoaştere a noastră şi de adevărat discernământ duhovnicesc. Ea trebuie să devină o atitudine permanentă în viața noastră, "un neîncetat flux şi reflux, apus şi răsărit, început nou şi bun"[52].
Am văzut că dinamismul vieții duhovniceşti este legat de pocăința permanentă. Aceasta întreține în noi necontenit dorul de desăvârşire, de absolut, dorul de a ne asemăna, cât ne este cu putință omeneşte, cu Dumnezeu. Părinții spiritualității răsăritene, vorbind despre înălțimea idealului creştin, au grijă, pe de altă parte, să adauge, atunci când descriu mijloacele de atingere a lui, "atât cât este cu putință omeneşte", ceea ce constituie o probă de adevărată cunoaştere a firii omeneşti, cu toate slăbiciunile şi puterile sale, dar şi de realism duhovnicesc.

Cea mai frumoasă descriere a lucrării şi valorii pocăinței permanente pentru urcuşul nostru spiritual, şi modul în care trebuie să se efectueze ea, îl evidențiază Sfântul Simion Noul Teolog: "Trebuie să ai totdeauna în tine frica lui Dumnezeu şi să cercetezi în fiecare zi ce ai făcut bine şi ce rău. Iar de cele bune să uiți, ca nu cumva să cazi în patima slavei deşarte, iar față de cele potrivnice să te foloseşti de lacrimi împreunate cu mărturisirea şi cu rugăciunea stăruitoare. Cercetarea să-ți fie aşa: Sfârşindu-se ziua şi venind seara, cugetă întru tine: Oare cum am petrecut ziua, cu ajutorul lui Dumnezeu? N-am osândit pe cineva, nu l-am grăit de rău, nu l-am scârbit, n-am căutat la fața cuiva cu patimă, sau n-am fost neascultător celui mai mare în slujbă şi nu mi-am neglijat-o pe aceasta? Nu m-am mâniat pe cineva, sau stând la rugăciunea de obşte, nu mi-am ocupat mintea cu lucruri nefolositoare, sau n-am lipsit de la biserică şi de la pravilă, îngreuiat de lene? Dacă te găseşti nevinovat de toate acestea (ceea ce e cu neputință, «căci nimeni nu e curat de întinare, nici măcar o singură zi din viața lui» - Iov 14,4 şi nimeni nu se la lăuda că are inima curată), strigă către Dumnezeu cu multe lacrimi: Doamne, iartă-mi toate câte am greşit cu lucrul, cu cuvântul, cu ştiință şi cu neştiință. Căci multe greşim şi nu ştim"[53].

Deci acest sentiment al pocăinței permanente are la bază conştiința pocătoşeniei noastre. Tot în legătură cu acestea, ca un mijloc esențial de conştientizare a stării noastre morale, Părinții filocalici le leagă de **gândul** sau **meditarea permanentă la moarte, la judecata de după aceasta, la chinurile iadului**, pe care le vor suferi cei care şi-au irosit viața în păcate şi patimi, la bucuria comuniunii şi a iubirii, de care se vor bucura cei drepți.

Pentru Sfântul Isaac Sirul, conştiința păcătoşeniei proprii este mai importantă decât harisma învierii morților. Cel ce suspină un ceas, consideră Sfântul Isaac, este

[52] Pr. Constantin Galeriu, **art. cit.**, p. 674.
[53] Sfântul Simion Noul Teolog, **op. cit.**, p. 98.

mai bun decât cel ce foloseşte lumii întregi prin gândirea sa, după cum cel ce s-a văzut pe sine şi păcatele sale este mai bun decât cel ce a văzut pe îngeri[54].

În legătură cu această cugetare la moarte, Evagrie Monahul ne dă următorul sfat: "Aşezându-te în chilia ta, adună-ți mintea şi gândeşte-te la ceasul morții. Priveşte atunci la moartea trupului, înțelege întâmplarea, ia-ți osteneala, dispreţuieşte deşertăciunea din lumea aceasta, atât a plăcerii, cât şi a străduinței, ca să poți să rămâi nestrămutat în aceeaşi hotărâre a liniştii şi să nu slăbeşti. Mută-ți gândul şi la starea cea din iad, gândeşte-te cum se chinuiesc sufletele acolo, în ce tăcere prea amară? sau în ce cumplită suspinare? în ce mare spaimă şi frământare? sau în ce aşteptare? Gândeşte-te la durerea sufletului cea neîncetată, la lacrimile sufleteşti fără sfârşit. Mută-ți apoi gândul la ziua învierii şi la înfățişarea înaintea lui Dumnezeu"[55].

Moartea de o va avea omul în minte, spune Sfântul Antonie, nemurire este, însă, spune el, nu de moarte trebuie să ne temem, nu de ea trebuie să ne îngrijim, ci de pierderea sufletului, care echivalează cu moartea veşnică[56].

Fricii naturale, angoasei față de lume şi față de capcanele ei ademenitoare, îi ia locul frica sau mai degrabă preocuparea de cele duhovniceşti.
Cea mai recomandată metodă a asceticii filocalice de pază față de păcat este rugăciunea neîncetată, unită cu această cugetare la moarte şi la cele ce îi vor urma: scaunul înfricoşat şi cutremurător al judecății, lacrimile sufleteşti fără sfârşit, spaima şi frământările. Aceasta este aducerea aminte de moarte, moartea de fiecare zi, suspinul de fiecare ceas, la care îndeamnă Sfântul Ioan Scărarul[57].

Criteriul clasic de mare discernământ duhovnicesc este cel menționat de Evagrie: să ne purtăm în viața de zi cu zi ca şi cum am muri şi ar trebui să dăm socoteală a doua zi, iar față de trup să ne îngrijim, ca şi cum ar trebui să trăim mulți ani[58].

Această conştiință a păcătoşeniei noastre, izvor al căinței permanente, este o dovadă de autocunoaştere, de reală cunoaştere a noastră. Această cunoaştere ne ajută să ne păzim conştiința - acel dar dumnezeiesc de care vorbesc Părinții filocalici - curată, față de Dumnezeu, de părintele nostru duhovnicesc, față de oameni şi lucruri. Conştiința este "oglindă"[59] a viețuirii noastre. Curăția sau întinarea ei stă în puterile noastre. Omul o poate păstra curată şi luminată, privind în ea voia şi glasul lui Dumnezeu, sau o poate călca, dispreţui, întuneca, devenindu-i potrivnic, iar la judecată avându-o drept osânditor.

Ne păzim conştiința față de Dumnezeu când îi respectăm şi împlinim poruncile sale; față de duhovnic, spovedindu-ne cu sinceritate şi înfăptuindu-ne canonul dat; față de semeni, nefăcând nimic din ceea ce ştim că necăjeşte sau răneşte pe aproapele, fie cu lucrul, fie cu cuvântul, fie cu înfățişarea, fie cu privirea. Iar față de lucruri,

---

[54] Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 194.
[55] Evagrie Ponticul, **Schiță monahicească**, în ***Filocalia...***, volumul 1, p. 69.
[56] Sfântul Antonie cel Mare, **Învațături despre viața monahală**, în ***Filocalia...***, volumul 1, p. 27.
[57] Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 156.
[58] Evagrie Ponticul, **op. cit.**, p. 100.
[59] Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 114.

nefolosindu-l rău, nestricându-l, ci descoperindu-i adevărata sa rațiune, cea dumnezeiească, în legătură cu Rațiunea supremă - Hristos.

Autocunoaşterea sau cunoaşterea de sine este una din cele mai adânci cunoaşteri pe care o poate dobândi omul. Într-o primă fază, această cunoaştere de sine are sensul cunoaşterii stării noastre de păcătoşenie, de nedeplinătate duhovnicească. Ea se identifică, pe această treaptă cu conştientizarea propriei noastre păcătoşenii. Pe o treaptă superioară, această cunoaştere obiectivă dobândeşte un sens moral mai accentuat, constând în dorința de a ne elibera de patimi şi de a dobândi virtuțile, pentru a ajunge la adevărata cunoaştere şi trăire a lui Dumnezeu.

A te cunoaşte pe tine înseamnă, pe treptele cele mai înalte ale vieții duhovniceşti, a fi conştienți de adâncul pe care îl reprezintă ființa umană, a descoperi Împărăția lui Dumnezeu din lăuntrul nostru, din adâncul nostru cel de taină, cum preferă aceşti scriitori spirituali să numească inima noastră. Însă, a depista, sesiza şi experia prezența harismatică a lui Dumnezeu, sălăşluit, cum spune Sfântul Marcu Ascetul, în adâncul sufletului nostru, încă de la Botez, înseamnă a experia infinitatea de sensuri şi înțelesuri, abisul de bunătăți dumnezeieşti din sufletul nostru pe care păcatul nu le poate decât acoperi, a actualiza toate aceste potențe.

De aceea, celui ce se cunoaşte pe sine cu adevărat, i se dă cunoştința tuturor. Aşa se întâmplă cu sfinții, care, datorită vieții lor îmbunătățite dobândesc o cunoaştere lărgită, extinsă, expresie a cunoaşterii şi inspirației pe care le aduce Duhul Sfânt. Sfinții îşi cunosc deplin piscurile şi adâncurile sufletului, îi cunosc şi pe ceilalți ca pe ei şi au o anumită cunoaştere a celor viitoare.

Cunoaşterea de sine a celui duhovnicesc nu este o cunoaştere exterioară, unilaterală, limitată, ci una interioară, în bogăția de sensuri pe care o are viața omenească. Este o cunoaştere experimentală, prin participarea şi unirea cu realitatea cunoscută, care, pe treptele cele mai înalte este Însuşi Dumnezeu, izvorul oricărei cunoaşteri şi autocunoaşteri. Cunoaşterea de sine este, la cei duhovniceşti, luminată de Dumnezeu, căci nu putem cunoaşte bine, autentic şi nu ne putem cunoaşte cu adevărat decât în Dumnezeu şi prin Dumnezeu. Doar harul dumnezeiesc poate potența firea umană până la sesizarea cât mai exactă, interioară, a realităților vieții sufleteşti.

Cunoaşterea de sine este totdeauna un act de pocăință, căci, pe măsură ce înaintăm în această cunoaştere, pe lângă plusurile duhovniceşti, ne dăm seama permanent şi de minusurile sau de scăderile noastre, nu atât intelectuale, raționale, cât mai ales morale, duhovniceşti. Adevărata cunoaştere de sine începe prin pocăință şi nu se termină niciodată, cufundându-se tot mai mult în adâncul, în oceanul sau abisul smereniei.

A te cunoaşte pe tine înseamnă a accepta să te smereşti, după cum în smerenie omul are adevărata cunoaştere de sine, căci aceasta dă un plus de cunoaştere. Pe treptele cele mai înalte, cunoaşterea de sine înseamnă a simți deplin condiția de creatură, față de Creatorul iubitor.

{i, spune Sfântul Petru Damaschinul, celui ce se cunoaşte pe sine aşa cum este, i se dă sau i se descoperă cunoştinţa tuturor. Spiritualitatea filocalică vorbeşte despre părinţi duhovniceşti văzători cu duhul, care au darul străvederii sau înainte vederii, al cardiognoziei, al sfatului, al proorociei sau profeţiei. Toate acestea sunt efectele pazei minţii sau trezviei, la care se adaugă darul Sfântului Duh[60].

La această cunoaştere de noi înşine, dovadă a discernământului duhovnicesc, ne îndeamnă şi Ava Dorotei, ucenic al Sfântului Ioan Scărarul, spunându-ne că "suntem datori să ne cercetăm nu numai în fiecare zi, ci şi în fiecare an şi lună şi săptămână[61] şi să zicem: «În prima săptămână, eram împovărat cu această patimă. Oare cum sunt acum?» De asemenea, să se cerceteze toţi în fiecare zi pe ei înşişi, întrebându-se: «Oare am înaintat puţin sau ne aflăm în aceleaşi, sau am căzut şi mai rău?»[62]. Avem datoria să ne cercetăm zilnic, pentru modul în care ne-am petrecut ziua şi noaptea, dacă am avut sau nu râvnă la rugăciune, la priveghere, la citirile dumnezeieşti şi totodată să ne sârguim să ne pocăim şi să ne îndreptăm pe noi înşine, având convingerea că pocăinţa permanentă duce la micşorarea răutăţilor, adică a patimilor.

Tot în legătură cu această pocăinţă permanentă, Sfântul Marcu Ascetul ne învaţă că trebuie să ne căim nu numai pentru păcatele deja săvârşite, ci şi pentru binele înfăptuit, pentru că am fi putut să-l gândim şi să-l fi săvârşit înainte. Părinţii ne dau temeiuri să ne pocăim deci pentru fiecare faptă bună sau rea, pentru cantitatea lor de nedesăvârşire. Pocăinţa permanentă trebuie să urmeze tuturor faptelor, gesturilor, cuvintelor şi gândurilor noastre păcătoase, pentru neputinţa noastră de a le curăţi şi spiritualiza, dar totodată trebuie să însoţească fiecare faptă, cuvânt sau gând bun, virtuos, pe care-l avem cu privire la acestea, trebuie să ne pocăim pentru ezitarea noastră de a le fi săvârşit până atunci sau actualiza, precum şi pentru doza de imperfecţiune, pentru amprenta de nedeplinătate a lor.

Regula Părinţilor filocalici este că **pocăinţa trebuie să preceadă, să însoţească şi să urmeze fiecare acţiune, lucrare, cuvânt sau gând al omului duhovniceasc, pentru nedesăvârşirea lor.**

În mod deosebit, darul pocăinţei este legat de smerita cugetare şi de darul lacrimilor. Darul lacrimilor - *donum lacrimarum* - arată gradul sau nivelul pocăinţei noastre. Sfântul Simion Noul Teolog spune: "să nu zică cineva că este imposibil a plânge zilnic, căci cine vorbeşte astfel afirmă că este imposibil să te pocăieşti în fiecare zi şi răstoarnă întreaga Sfântă Scriptură, ca să nu zic chiar porunca lui Dumnezeu"[63].

Lacrimile duhovniceşti se dobândesc pe măsura curăţirii şi spiritualizării firii noastre şi sunt un semn al prezenţei şi lucrării dumnezeieşti în inima noastră. Aceste lacrimi, ca de altfel şi pocăinţa şi plânsul duhovnicesc din care izvorăsc, au două

---

[60] Sfântul Simion Noul Teolog, **op. cit.**, p. 75.

[61] Sfântul Ioan Scărarul vorbeşte, în vremea sa, despre un bucătar care purta, la şold, o tăbliţă, pe care îşi însemna toate păcatele pe care le săvârşea într-o zi, pentru a nu le uita, seara, la Spovedanie.

[62] Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.,** p. 584.

[63] Sfântul Simion Noul Teolog, **op. cit,** p. 200.

direcții: o privire spre un trecut păcătos, pătimaş, şi o întoarcere către un viitor plin de nădejdea iertării şi dobândirii mângâierii şi fericirii veşnice. La început, ele sunt amare, de tristețe, de regret pentru căderea firii noastre umane în starea antiharică a păcatului. Pe măsura dobândirii iertării, ele devin tot mai dulci, devin lacrimi de recunoştință față de Dumnezeu şi de bucurie duhovnicească. Cele dintâi sunt "lacrimi care ard", cele care le urmează sunt "lacrimi care îngraşă". Astfel, lacrimile de pocăință, curățitoare, devin, pe treptele superioare ale rugăciunii, lacrimi de bucurie, de copleşire, de smerenie în fața măreției şi bunătății divine.

Lacrimile ascetice, curățitoare, purificatoare, lacrimi de pocăință, pe măsura înaintării în lucrarea virtuților, se spiritualizează tot mai mult, devenind lacrimi mistice, contemplative, harismatice, lacrimi ce exprimă bucuria desăvârşită a unirii cu Dumnezeu. În general, trecerea de la cele dintâi lacrimi la cele de al doilea fel, este considerat a fi semnul trecerii de la starea trupească la cea duhovnicească [64].

Pe treptele cel mai înalte ale pocăinței, locul cuvintelor, care păstrează totuşi ceva exterior, este luat de lacrimi, ca expresie a participării depline, integrale a ființei noastre la viața duhovnicească. Când orice cuvânt tace, despre pocăința şi dragostea noastră de Dumnezeu vorbesc lacrimile.

Plânsul şi lacrimile duhovniceşti, rod al curățirii ființei noastre şi totodată al prezenței tot mai accentuate a harului în sufletul nostru, redau naturii omeneşti transparența ei, din starea naturală, anterioară amestecării sale cu păcatul, ajutându-l pe creştin să cunoască mai bine şi să zărească mai clar ținta vieții sale - sfințenia.

Chiar şi din aceste scurte considerații privind valoarea pocăinței în viața duhovnicească, ne putem da seama că ea are un rol central şi reprezintă o lovitură dată păcatului şi patimii, în încrengătura lor, în rodirile lor perverse şi păcătoase, dar în acelaşi timp, la rădăcina lor. Pocăința loveşte în temeliile, în esența, în cauzele păcatelor. Ea distruge nu numai manifestările lor, ci le şubrezeşte temelia, loveşte în gândul prim sau intenția păcătoasă. Ea nu este doar o piedică pusă în calea păcatului, un frâu al firii, ci are un rol pozitiv, constând în darul ei de a reîntoarce aceste puteri ale firii, care lucrau orbeşte păcatul, spre spiritualizarea lor, spre bine şi adevăr, spre Dumnezeu şi semeni.

Căința este încercarea ascetică, profundă, curățitoare, purificatoare, de ridicare deasupra valurilor mării păcatului şi patimilor, pe marea liniştită a virtuților şi către orizontul, către văzduhul infinit al desăvârşirii. Este ieşirea şi înaintarea din oceanul tenebros al egoismului, al mulțumirii de sine şi al complacerii în această situație de decădere a noastră, către văzduhul senin al iubirii şi respectului deplin.

Pocăința este o forță morală de primă valoare, sursa oricărui progres spiritual al creştinului. Legată de conştiința păcătoşeniei noastre, iar pe treptele ei cele mai înalte izvorând lacrimi duhovniceşti, pocăința permanentă este calea şi sursa oricărui progres duhovnicesc. Pocăința este cea care - după cum mărturiseşte Sfântul Ioan Scăraul - învie, plânsul cel care bate la uşa cerului, iar cuvioasa smerenie, cea care îl

---

[64] **Ibidem,** p. 437.

deschide[65], de calitatea ei depinzând succesul sau încununarea oricărui efort duhovnicesc al nostru.

Sfântul Ioan Scărarul ne avertizează că: “Nu vom fi învinuiți, o prieteni, la ieşirea sufletului, că nu am săvârşit minuni, nici n-am teologhisit, nici că n-am fost văzători, dar vom da negreşit socoteală lui Dumnezeu că n-am plâns”[66], adică pentru faptul că nu ne-am pocăit. Ori de câte ori greşim, să ne pocăim, dacă vrem să avem conştiința apărător şi să nu ne acuze şi să ne smerească însele faptele noastre. Iar dacă vrem să nu avem pentru ce să ne pocăim - deşi Părinții îi deplâng pe aceşti “desăvârşiți” - să nu greşim.

---

[65] Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 302.
[66] **Ibidem,** p. 185.

SFÂNTA SMERITĂ CUGETARE - ÎMPĂRĂTEASĂ A VIRTUȚILOR

Culmea vieții duhovnicești creștine o constituie, pentru trăirea ortodoxă, unirea cu Dumnezeu, în stare de nepătimire și smerenie, la capătul rugăciunii desăvârșite. Această unire, care în termeni pozitivi înseamnă dobândirea deplinei asemănări cu Dumnezeu, sfințenia, are sensul unei depline spiritualizări, înduhovniciri a ființei umane și înălțarea ei pe cele mai înalte trepte ale desăvârșirii. Însă, chiar și ajuns pe aceste trepte înalte și la aceste experiențe de vârf din punct de vedere duhovnicesc, sfântul nu privește de sus, din calitate de dumnezeu prin har sau lucrare lumea și cele ale sale, ci cu iubire și în “adânc de smerenie”.

Smerenia, această virtute generală, în care se concentrează și sintetizează toate celelalte virtuți creștine, întreține urcușul neîncetat al creștinului, este sursa lui de tot mai deplină înălțare și înduhovnicire. Urcușul acesta este primejduit de multe ispite și capcane, este amenințat permanent cu regresul și căderea. Actul de mare discernământ care ne păzește de aceste dezechilibrări duhovnicești și de cădere, este smerita cugetare.

Lipsit de smerenie, orice efort ascetic, oricât de aspru și spiritual ar fi el, își pierde conținutul său profund și se depărtează total de scopul adevărat, transformând răsplata în pedeapsă; după cum și prezența și dobândirea smeritei cugetări înalță creștinul deasupra puterilor sale firești, făcându-l dumnezeu prin participare.

Smerenia este privirea noastră și ochiul nostru critic ce ne face să vedem adevărata valoare a faptelor, gândurilor și cuvintelor noastre și, raportându-le la un criteriu profund duhovnicesc, să discernem și să urmărim ceea ce este superior lor și tot așa din desăvârșire în desăvârșire, către desăvârșirea finală - “pătimirea îndumnezeirii”.

Smerenia are în trăirea creștină un rol capital. Alături de pocăință, ea ne ajută să ne apropiem cu sfială cât mai mult de scopul existenței noastre: actualizarea chipului lui Dumnezeu din noi în asemănarea deplină cu El. Ea întreține în noi dorul de culmile existenței creștine, ne arată calea sau modul împlinirii lui tot mai depline, iar odată atinse aceste culmi, ne păzește să nu cădem din ele și să risipim eforturile noastre. Smerenia este deci virtutea care ne ajută la dobândirea și lucrarea virtuților, întreținând în noi dorința ostenelii după ele, iar atunci când le-am dobândit, ne ajută să le păstrăm și ne introduce în universul de taină și profund al spiritualității lor.

Din aceste motive, Părinții duhovnicești, cei care ne-au arătat că virtutea smereniei, ca de altfel toate celelalte virtuți sau însuși procesul desăvârșirii nu are nici

un hotar pozitiv, pentru că lucrarea lor nu se termină niciodată, ci are doar o limită negativă - căderea în păcat, sunt cei care, prin învăţătura şi viaţa lor, s-au convins şi vor să ne convingă şi pe noi, spre folos duhovnicesc, de semnificaţia fundamentală în plan spiritual a "sfintei smerenii", această "împărătească a virtuţilor".

Fiinţa virtuţii smeritei cugetări

Fiinţa virtuţii este Dumnezeu. Sfinţii Părinţi, împodobind cu smerenie faptele lor bune, spun că toate acestea au ca autor prim pe Dumnezeu. Omul le săvârşeşte în colaborare cu harul divin. Doar faptele rele, păcătoase, păcatul şi patima aparţin în exclusivitate voinţei umane libere.

Virtutea, însă, nu o lucrează Dumnezeu fără voia noastră, ci cu ajutorul ei. Numai pornind de la aceste realităţi, Sfântul Maxim a putut să definească în sinteză virtutea ca fiind "unirea prin cunoştinţă a neputinţei omeneşti cu puterea dumnezeiască"[1].

În mod logic şi duhovnicesc, fiinţa smeritei cugetări este tot Dumnezeu. Pe măsura dobândirii ei şi a experierii ei tot mai accentuate, smerenia are ceva din smerenia Mântuitorului pe Cruce şi de aceea este o forţă spirituală care ne dă putere şi nădejde în sensul eforturilor noastre şi în valoarea lor în veşnicie, în înviere şi fericirea veşnică.

Insistând asupra acestei legături dintre virtutea omenească şi fiinţa virtuţii - Dumnezeu, Filotei Sinaitul consideră smerita cugetare "virtute dumnezeiască şi haină domnească"[2]. Ea nu este o simplă virtute omenească, ci o virtute dumnezeiească, îngerească şi omenească, pentru că "în această virtute se nevoiesc şi pe ea o păzesc şi îngerii şi toate acele Puteri strălucite şi dumnezeieşti, ştiind cu ce cădere a căzut satana, mândrindu-se"[3].

Ea este dăruită din cer, prin harul lui Dumnezeu, la vremea sa, după multe lupte, întristare şi lacrimi[4]. Aceeaşi fiinţă sau izvor dumnezeiesc al smereniei îl subliniază şi Sfântul Petru Damaschinul atunci când spune că "sfânta smerenie e mai presus de fire şi nu poate să o aibă cel ce nu crede, ci o socoteşte contrară firii"[5].

Părinţii filocalici consideră, astfel, "comoara smereniei" inepuizabilă, fără de sfârşit, ca şi izvorul ei şi inefabilă. Potrivit Avei Dorotei, despre smerenie nu poate vorbi cu adevărat decât cel care a aflat-o prin "cercare", prin nevoinţă, prin fapte.

---

[1] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Răspunsuri către Talasie**, în ***Filocalia sau culegere din Scrierile Sfinţilor Părinţi care arată cum se poate omul curăţi, lumina şi desăvârşi***. Traducere, introducere şi note de Preot Profesor Doctor Dumitru Stăniloae, Membru al Academiei Române. Ediţia a II-a, Editura Harisma, Bucureşti, 1994, p. 305.

[2] Filotei Sinaitul, **Capete despre trezvie**, în ***Filocalia...***, vol. 4, p. 122.

[3] **Ibidem**.

[4] Ioan Carpatinul, **Una sută capete de mângâiere**, în ***Filocalia...***, vol. 4, p. 163.

[5] Sfântul Petru Dmaschin, **Învăţături duhovniceşti**, în ***Filocalia***, vol. V, p. 257.

Celorlalți, ea le este “dumnezeiască şi de neînțeles” şi nu poate fi tâlcuită prin cuvinte[6].

Ceea ce ne spun Părinții este, însă, calea spre smerita cugetare, care este aceea a ostenelilor trupeşti şi sufleteşti, născătoare de smerenie în trup şi în suflet, căci spune acelaşi Părinte, “osteneala smereşte trupul, iar trupul smerindu-se, se smereşte împreună cu el şi sufletul”[7].

Această smerenie trupească trebuie să ducă la adevărata smerenie, cea interioară, la darul “smeritei cugetări”. Eforturile şi nevoințele trupeşti nu folosesc la nimic dacă nu duc la conştiința smerită a păcătoşeniei noastre, a micimii şi nevredniciei personale, în raport cu Dumnezeu şi cu semenii noştri. Însă adevărata stare de smerenie nu se dobândeşte prin “încovoierea grumazului, prin râncezeala coamei sau prin haina neîngrijită, aspră şi soioasă, în care mulți socot că stă toată virtutea, ci ea vine din inimă zdrobită şi stă în duh de smerenie”[8].

Părinții filocalici leagă permanent de “sfânta smerenie” darul pocăinței permanente, al plânsului celui de bucurie făcător şi al lacrimilor duhovniceşti.

Cuviosul Nichita Stithatul o consideră expresie a iubirii de Dumnezeu, a pocăinței neîncetate şi a umilinței. Nimic - spune el - nu întraripează aşa de mult sufletul oamenilor către dragostea lui Dumnezeu şi către iubirea de oameni, ca smerita cugetare, umilința şi rugăciunea curată. Cea dintâi smereşte sufletul, îl face să izvorască de la sine pâraie de lacrimi şi ne învață să ne cunoaştem cu adevărat măsura faptelor noastre. Umilința curățeşte mintea de cele materiale şi luminează ochii inimii şi face sufletul întreg luminos. Rugăciunea curată uneşte pe omul întreg cu Dumnezeu şi-l face să petreacă împreună cu îngerii, să guste dulceața bunătăților veşnice ale lui Dumnezeu, îi dă visterii de taine mari, aprinzându-l de iubire[9].

Smerenia este începutul şi culmea virtuților creştine, “mântuirea prescurtată”[10], ea “nu cade, ci ridică din cădere pe cei ce o au”[11]. Virtuțile creştine nu dau roade duhovniceşti, bune, adevărate, decât dacă sunt păzite de către smerita cugetare, care îl face pe credincios să nu se încreadă în sine şi să piardă fructele ostenelii sale. Valoarea aceasta de temelie a edificiului sau a casei virtuților creştine şi de scară spre Împărăția cerească o evidențiază Cuviosul Nichita Stithatul, spunând că: “Smerenia şi iubirea sunt începutul şi capătul ultim al celor două părți ale şirului dumnezeiesc al tuturor virtuților. Căci smerenia e începutul de jos cel mai din cap al acestui şir, iar iubirea, sfârşitul lui de sus cel mai din urmă. Sau altfel, ele sunt treptele opuse cele

---

6 Ava Dorotei, **Ale celui între sfinți, părintele nostru Dorotei. Felurite învățături lăsate ucenicilor săi când a părăsit mînăstirea Avei Serid şi a întemeiat cu ajutorul lui Dumnezeu mînăstirea sa, după moartea Avei Ioan, proorocul, şi după tăcerea desăvârşită a Avei Varsanufie**, în ***Filocalia...***, vol. IX, p. 504-505.

7 **Ibidem**, p. 506.

8 Cuviosul Nichita Stithatul, **Cele 300 de capete despre făptuire, despre fire şi despre cunoştință**, în ***Filocalia...***, vol. VI, p. 266.

9 **Ibidem**, p. 272-273.

10 Sfinții Varsanufie şi Ioan, **Scrisori duhovniceşti**, în ***Filocalia...***, vol. XI, p. 169.

11 **Ibidem**, p. 292.

mai din cap şi mai din urmă ale sfințitei scări a virtuților dumnezeieşti. Smerenia pune începutul urcuşului scării, iar iubirea, fiind sfârşitul treptelor virtuții şi al urcuşului scării spre înălțime, scoate pe cel ce îşi sprijineşte paşii pe ea la păşunile vii şi nepătate ale firii dumnezeieşti"[12].

Iubirea şi smerenia formează o "sfințită pereche"[13]. Iubirea înalță, în timp ce smerenia, susținându-i pe cei înălțați, nu-i lasă să cadă niciodată[14]. Smerenia este atmosfera în care se nasc şi cresc florile frumoase ale virtuților creştine. Razele ei aruncă o lumină datătoare de viață asupra oricărui efort duhovnicesc al nostru, oricât de mic sau nesemnificativ ni s-ar părea el nouă. Smerita cugetare împodobeşte faptele noastre, dându-le adevărată semnificație.

"Sfânta smerenie" este cheia care ne poate face liber accesul în "palatele împărăteşti ale lui Hristos şi în ținuturile dumnezeieşti şi pururea înverzite ale raiului cunoscut cu mintea, unde sunt locuri luminoase, locuri răcoritoare, corturile drepților, apa odihnei, bucurie, veselie şi fericire"[15]. Celui ce bate la poarta poruncilor şi virtuților lui Hristos cu smerenie, prin durerile pocăinței şi ale nevoințelor îi deschide portarul, adică Însuşi Duhul Sfânt, iar "după ce a intrat şi s-a desfătat prin făptuire şi prin multe nevoințe ale virtuții de acele bunuri veşnice, îl scoate iarăşi de acolo la păşunile contemplației naturale ale făpturilor lui Dumnezeu"[16].

Smerita cugetare este baza tuturor virtuților, pentru că nici una dintre acestea nu se poate dobândi fără ea. Fără această "mamă a virtuților"[17], toate ostenelile noastre sunt zadarnice.

Sfântul Ioan Scărarul consideră virtutea smereniei "împărăteasa virtuților"[18] "un har fără nume al sufletului"[19], "unica virtute care nu poate fi umilită de draci"[20].

Esența virtuții smeritei cugetări

Cele mai frumoase definiții şi caracterizări ale smeritei cugetări vin de la cei care i-au cunoscut darurile şi binefacerile, de la cei ce şi-au spiritualizat atât de mult lucrările şi voirile, încât au cunoscut "abisul" sau "adâncul" smereniei. Numai aceşti lucrători ai smereniei până la culmile sfințeniei şi desăvârşirii creştine au gustat frumusețile şi roadele acestei virtuți şi i-au experiat paradoxul: atunci când te smereşti, te înalți, iar atunci când te mândreşti pentru ceva, chiar acel ceva te va smeri pe tine. Faptele mici şi neînsemnate devin mari în plan duhovnicesc când sunt

---

[12] Cuviosul Nichita Stithatul, **op. cit.**, p. 382.
[13] Sfântul Ioan Scărarul, **Scara dumnezeiescului urcuş**, în ***Filocalia...***, vol. IX, p. 309.
[14] **Ibidem**.
[15] Cuviosul Nichita Stithatul, **op. cit.**, p. 383.
[16] **Ibidem**.
[17] Diadoh al Foticeii, **Cuvânt ascetic în 100 de capete**, în ***Filocalia...***, vol. 1, p. 444.
[18] Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 298- 299.
[19] **Ibidem**, p. 298.
[20] **Ibidem**, p. 303.

împodobite cu frumosul dar al “cuvioasei smerenii”, după cum şi faptele bune cele mai importante îşi pierd adevărata lor valoare, atunci când le lipseşte nota lor esenţială: smerenia, şi devin prilej de slavă deşartă şi pagubă spirituală, spre regresul vieţii noastre duhovniceşti. Smerenia dă semnificaţie şi pune într-o lumină favorabilă urcuşul noastru creştin, iar lipsa ei din viaţa şi faptele noastre îl goleşte de adevăratul lui sens.

Lucrarea smereniei este paradoxală: cu cât te smereşti mai mult, cu atât vei fi înălţat mai mult spre culmile sfinţeniei, şi, dimpotrivă, cu cât te înalţi pe tine mai mult, cu atât afli prilejul să te smereşti mai adânc. Acest paradox al bogăţiei duhovniceşti în sărăcie şi al sărăciei duhovniceşti în bogăţie îl notează şi Sfântul Ioan Scărarul definind smerita cugetare drept “acoperământ dumnezeiesc, spre a nu fi văzute izbânzile noastre”[21], căci ea este “adâncul fără fund al puţinătăţii noastre, care nu poate fi furat de nici un tâlhar”[22].

Smerenia este har fără de nume al sufletului, acoperământul divin al faptelor noastre bune. “Smerenia este - după cum arată Părintele Stăniloae - conştiinţa şi trăirea supremă a infinităţii divine şi a micimii proprii. Ea este totodată conştiinţa că infinitatea divină străbate prin toate şi prin toţi cei din jurul nostru...Dacă mândria acoperă pentru ochii noştri infinitul realităţii lui Dumnezeu, smerenia îl descoperă... Unde lipseşte smerenia, e superficialitate, e platitudine, e un univers închis, e sărmana înfumurare care trezeşte zâmbetul de milă. În adâncurile indefinite şi pline de taină, în Dumnezeu, trăieşte numai cel smerit... Trebuie să te faci mic de tot, mic până a te socoti nimic, ca să vezi măreţia lui Dumnezeu şi să te simţi umilit de lucrarea Lui. Smerenia este înţelepciunea cea mai larg cuprinzătoare. Cel smerit, departe de a sărăci, îmbrăţişează din infinit mai mult decât oricare altul şi oferă altora”[23].

Smerenia luptă în mod special împotriva egoismului şi egocentrismului nostru, împotriva iubirii pătimaşe de sine - *filavtia*, maică a păcatelor şi se împotriveşte cu toată puterea părerii de sine, slavei deşarte şi mândriei din firea noastră.
Cugetarea smerită stabileşte adevărata ordine spirituală. Spre deosebire de mândria care în aparenţă înalţă, dar de fapt umileşte, coboară în zonele inferioare ale existenţei raţionale şi ne înstrăinează de ţinta vieţii noastre, în adevărata smerenie, omul trăieşte deplinătatea existenţei sale, adică sub forma coborârii, se înalţă până la cele mai înalte trepte ale desăvârşirii. Starea de smerenie este adevărata creştere şi înălţare a fiinţei umane pentru că este o creştere şi o înaintare spre şi în Dumnezeu, izvorul vieţii veşnice. Lupta aceasta împotriva iubirii pătimaşe de noi înşine presupune o atitudine de permanentă smerită cugetare şi pocăinţă. Smerenia este fereastra sufletului nostru curăţată şi deschisă mereu către Dumnezeu şi spre umanitate, spre semeni şi spre noi înşine. Ea este “conştiinţa şi trăirea supremă a majestăţii şi infinităţii divine şi a micimii proprii, realizând un uriaş spor de cunoaştere pentru cel ce o are. Omul

---

[21] **Ibidem**, p. 305.
[22] **Ibidem**.
[23] Preot Profesor Dr. Dumitru Stăniloae, **Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica şi mistica**, EIBMBOR, Bucureşti, 1992, p. 115.

smerit se pleacă înaintea semenului său ca înaintea lui Dumnezeu, dar fără să sărăcească cumva, ci cuprinzând şi îmbrăţişând mult mai mult decât oricare altul şi oferind altora. Prin alţii în faţa cărora se deschide şi îi întâmpină cu respect şi iubire, cel smerit reuşeşte să se cunoască şi mai bine pe sine însuşi”[24].

Pe cât de mult ne limitează universul şi vederea duhovnicească slava deşartă şi mândria, pe atât de mult ne deschide ochii sufletului şi ne descoperă adâncul infinit de taine al acestei vieţi şi al celei viitoare “sfânta smerită cugetare”. Spre deosebire de egoism şi slavă deşartă, ea ne face să ne vedem aşa cum suntem, să ne cunoaştem neputinţele nostre fireşti, dar prin conştiinţa acestei neputinţe întreţine în noi continuu arderea după depăşirea graniţelor noastre fireşti, către îndumnezeirea noastră.

Paradoxal, această smerire de sine, până la a ne vedea pe noi înşine ca fiind cei mai păcătoşi, nu înseamnă o distrugere a eului nostru, o tăgăduire a chipului lui Dumnezeu din noi, ci tocmai o revenire şi conştientizare a strălucirii acestui chip, “revenirea firii noastre la starea de fereastră a infinitului şi de încăpere goală menită să se umple de lumina dumnezeiească”[25].

Omul îşi trăieşte adevărata sa vocaţie şi înălţimea demnităţii sale în cea mai adâncă smerenie. Doar în smerenia fără sfârşit omul se descoperă pe sine şi bogăţia de valori duhovniceşti pe care o poartă în sine. Cine acoperă faptele sale cu adevărată smerenie şi se scufundă el însuşi în abisul smereniei, trăieşte, de fapt, experienţa descoperirii sinelui propriu autentic, iar acesta nu ca un centru autarhic, izolat, egoist, ci comunitar şi în legătură cu Dumnezeu.

Aceasta îl determină pe Calist Patriarhul să considere că “pricina înălţării cu mintea se face prilej puternic de smerenie şi ceea ce înalţă sufletul la nesfârşit, aceea îl smereşte în chip covârşitor. Smerenia e început al vederii şi vederea, desăvârşirea smereniei. De-ar cunoaşte cineva înţelepciunea lumii întregi, fără smerenie e cu neputinţă să dobândească vederea cea înaltă”[26].

Trebuie să ne smerim neîncetat, dacă vrem ca faptele noastre să nu ne smerească ele însele, prin puterea lor de evidenţă şi să nu se întoarcă împotriva noastră. Să ne pocăim şi să ne smerim pentru şi după fiecare cuvânt, gest sau faptă a noastră, dând loc lucrării tainice a smereniei şi nădejdii că Dumnezeu va completa şi desăvârşi slăbiciunea şi neputinţa noastră.

Lucrarea cea duhovnicească a smeritei cugetări

Părinţii filocalici ne dau detalii duhovniceşti fundamentale privind modul de dobândire a darului smeritei cugetări, felurile ei, lucrările, manifestările sau roadele acesteia.

---

[24] Preot Prof. Dr. Dumitru Radu, **Trăirea creştină**, curs pentru doctoranzii în Teologie, 1994-1995, p. 43.
[25] Preot Profesor Dr. Dumitru Stăniloae, **op. cit.**, p. 115.
[26] Calist Patriarhul, **Capete care au lipsit**, în ***Filocalia...***, vol. VIII, p. 266.

La întrebarea “Cum poate dobândi cineva smerenia?”, Sfântul Isaac Sirul dă următorul răspuns: “Prin neîncetată pomenire a greşelilor sale şi prin conştiinţa apropierii de moarte, prin îmbrăcăminte sărăcăcioasă, prin alegerea locului din urmă în fiecare clipă şi prin alergarea la faptele cele mai înjosite şi mai de ocară în orice lucru, prin a fi totdeauna ascultători, prin tăcerea neîncetată, prin neiubirea de întâlnire în adunări şi prin voinţa de a fi necunoscut şi neluat în seamă, prin a nu ţine la vreun lucru după regula proprie, prin a urî vorbăria cu multe persoane, prin a nu iubi câştigurile. Şi după acestea, prin dispreţuirea de către minte a oricărei ocări şi învinovăţiri din partea vreunui om şi a oricărei pizmuiri, prin a nu avea mâna sa asupra nimănui şi mâna nimănui asupra sa, ci a fi singur şi înstrăinat în cele ale sale şi a nu lua în lume grija cuiva asupra sa, afară de grija sa. Şi, pe scurt, la smerenie se ajunge prin înstrăinare, prin sărăcie şi prin vieţuirea însingurată. Acestea nasc smerenia care curăţeşte inima”[27].

Diadoh, episcop al Foticeii vorbeşte despre două etape în dobândirea “sfintei smerenii” sau despre două smerenii: una dobândită la mijlocul eforturilor noastre ascetice sau la mijlocul nevoinţelor noastre şi alta, primită la sfârşitul acestora, ca dar dumnezeiesc. “Smerita cugetare este un lucru greu de câştigat - spune el. Cu cât este mai mare, cu atât se cer mai multe strădanii pentru dobândirea ei. Ea se iveşte în cei părtaşi de sfânta cunoştinţă în două cazuri şi chipuri: când luptătorul pentru evlavie se află în mijlocul drumului experienţelor duhovniceşti, el are un cuget mai smerit din pricina neputinţei trupului, sau a celor ce duşmănesc fără temei pe cei ce se îngrijesc de dreptate, sau a gândurilor rele; apoi când mintea e luminată de harul dumnezeiesc întru simţire şi sârguinţă multă, sufletul are smerita cugetare ca pe o însuşire firească, întrucât, fiind plină de bunătate dumnezeiască, nu mai poate să se umple de slavă deşartă”[28]. Cea dintâi formă de smerenie produce întristare şi descurajare, cu privire la noi înşine şi la neputinţa firii noastre, slăbită de păcat şi într-o luptă încordată, grea, de înălţare spirituală. Cea de-a doua formă sau etapă a smereniei - smerita cugetare, care se dăruieşte de către Însuşi Dumnezeu, celor ce s-au apropiat de desăvârşire, cuprinde în sine o bucurie împreunată cu o sfială plină de înţelepciune şi nu o pot mişca, impresiona nici măcar toate împărăţiile lumii, ea fiind duhovnicească. “Dar - completează Sfântul Diadoh - tot cel ce se nevoieşte a trebuit să treacă prin cea dintâi ca să ajungă la cea de-a doua. Căci dacă nu ne-ar înmuia harul, aducând asupra noastră pătimirile povăţuitoare, ca să lămurească voia noastră cea slobodă, nu ne-ar dărui strălucirea smereniei de pe urmă”[29].

În privinţa felurilor smereniei, Sfântul Isaac Sirul delimitează, din punctul de vedere al originii, două tipuri ale acesteia: o **smerenie izvorâtă din frica de Dumnezeu** şi o **smerenie dăruită de Dumnezeu**. Smereniei izvorâte din frica de Dumnezeu îi urmează bunătatea, simţiri bune, curate şi o inimă zdrobită toată vremea.

---

[27] Sfântul Isaac Sirul, **Cuvinte despre nevoinţă**, în ***Filocalia...***, vol. X, p. 394-395.
[28] Diadoh al Foticeii, **Cuvânt ascetic în 100 de capete**, în ***Filocalia...***, vol. 1, p. 469-470.
[29] **Ibidem**, p. 470.

Celei dăruită de Dumnezeu şi izvorâtă din bucurie, îi urmează multă simplitate şi o inimă curată şi iubitoare la culme de Dumnezeu[30].

Pornind de la cele două forme de vieţuire creştină: călugărească şi mirenească, Ava Dorotei arată că, precum există o mândrie mirenească şi una călugărească, cu manifestări specifice, tot aşa există două feluri de smerenie. O primă formă de smerită cugetare constă în **a socoti cineva pe fratele sau semenul său mai înţelept decât este el** şi în a **se socoti pe sine mai prejos de toţi**. Cea de-a doua formă de smerenie, “smerenia desăvârşită a sfinţilor”, cum o numeşte Ava Dorotei, se naşte în suflet în chip firesc din lucrarea poruncilor şi constă în **a pune pe seama lui Dumnezeu toate faptele noastre bune**. Aceasta este smerenia adevărată, a sfinţilor, ca un dar dumnezeiesc.

Pe treptele cele mai înalte ale vieţuirii creştine, smerenia este definită a fi “o putere tainică pe care o primesc sfinţii desăvârşiţi după desăvârşirea întregii lor vieţuiri. Această putere nu se dă - spune Sfântul Isaac Sirul - decât numai celor desăvârşiţi în virtute, prin puterea harului, atâta cât încape în hotarul firii”[31].

Părinţii duhovniceşti ai Filocaliilor descriu lucrarea şi roadele binecuvântate ale smereniei în cuvinte de o profunzime deosebită, îndemnându-ne la urmarea lor întru totul. Astfel, Cuviosul Isaia Pusnicul, vorbind despre smerenie şi fapta smereniei sau modul în care ea înfloreşte şi îşi răspândeşte darurile sale, consideră că proba de adevărată smerenie este a se socoti cineva pe sine înaintea lui Dumnezeu că este păcătos şi nu face nimic bun. Iar fapta smereniei este tăcerea şi a nu se măsura pe sine în ceva, a nu se sfădi, supunerea, a căuta cu privirea jos, a se păzi de minciună şi de vorbire deşartă, a nu se împotrivi celui mai mare, a nu voi să se impună cuvântul său, a răbda defăimarea, a urî odihna, a se sili pe sine spre osteneală, a nu supăra pe cineva[32].

La acestea, Sfântul Isaac Sirul adaugă: “Iar smerita cugetare e urmată de blândeţe şi de adunarea în sine. Ea se arată în neprihănirea simţurilor, în cuvântul măsurat, în puţinătatea vorbirii, în nesocotirea de sine, în haina sărăcăcioasă, în mersul nezburdalnic, în privirea aplecată, în prisosinţa milostivirii, în repeziciunea lacrimilor, în sufletul însingurat, în inima zdrobită, în nemişcarea iuţimii (mâniei), în simţurile neîmprăştiate, în puţinătatea lucrurilor, în puţinătatea oricărei trebuinţe, în suportare, în răbdare, în neînspăimântare, în tăria inimii născută din neiubirea vieţii vremelnice, în răbdarea încercărilor, în cugetări liniştite şi neuşuratice, în strângerea gândurilor, în păzirea tainelor neprihănirii, în ruşine, în evlavie. Şi peste toate acestea, în liniştirea neîncetată, în aducerea aminte neîncetată de necunoştinţa proprie[33].

Cel smerit nu este tulburat de nici o silă, de nici un necaz sau neajuns şi aceasta pentru că are cugetul toată vremea în odihnă, în afara lumii acesteia. De aceea, el le primeşte pe toate cu mulţumire, ca venind de la Dumnezeu. El nu se schimbă şi nu se

---

30 Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 300.
31 **Ibidem**, p. 109.
32 Cuviosul Isaia Pusnicul, **Douăzeci şi nouă de cuvinte**, în ***Filocalia...***, vol. XII, p. 150-151.
33 Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 404-405.

întristează în supărări, după cum nici nu se bucură peste măsură. Adevărata lui fericire şi veselie este de natură duhovnicească, constând în conştiința că lucrează cele ale Domnului.
Smerenia nu are limbă - după cum spune acelaşi Isaia Pusnicul - să vorbească despre semenii noştri care îşi neglijează sau nesocotesc lucrarea lor sau despre cei ce gândesc răul despre altcineva. Ea nu are ochi şi privire care să ia seama la scăderile altora; nici urechi să audă cele ce nu îi aduc vreun folos duhovnicesc. Singurul lucru pe care îl cugetă, îl rosteşte, îl vede, îl aude şi îl arată tutoror este scăderile sale şi lipsa sa de desăvârşire. Respectul față de propria sa persoană se exprimă prin aceea că se ruşinează de sine, ori de câte ori se află singur.

Măsura adevărată a smereniei este discernământul cu privire la propria noastră ființă sau autocunoaşterea. Numai smerindu-ne, vom dobândi sensibilitatea spirituală care ne permite să ne vedem cum ne văd ceilalți şi cum de fapt suntem în realitate. Iar acest discernământ sau autocunoaştere nu este o simplă constatare pasivă, ci o forță care ne ajută să umplem golurile cu fapte bune, nu spoindu-le sau apărându-le, ci zidindu-le, cum spune Ava Dorotei, cu "lutul smereniei". Fără smerenie, adevărul însuşi este orb, iar cel ce urcă la adevărata smerenie, coboară mai jos decât cugetul său, unde se află adevărul şi se cunoaşte cu adevărat[34].

Smerenia aduce în viața noastră duhovnicească adevărata lumină. Cel ce a dobândit smerenia, se luminează şi este luminat şi mai mult; iar cel ce nu se smereşte pe sine rătăceşte în întuneceric, căzând în fapte rele, asemenea diavolului.

Cuviosul Nichita Stithatul consideră cunoaşterea de sine roadă a adevăratei smerenii, făcând următorul îndemn socratic: "Cunoaşte-te pe tine însuți! Iar aceasta este adevărata smerenie, care ne învață să cugetăm smerit, ne frânge inima şi ne învață să lucrăm şi să păzim această stare. Iar dacă nu te-ai cunoscut încă pe tine, nu ştii încă nici ce este smerenia, nici nu te-ai atins de adevărata lucrare şi pază"[35].

Sfântul Simion face, mai departe, distincție între vorbirea smerită, smerenie şi smerita cugetare, arătând că "pe cât e de departe răsăritul de apus, pe atâta e de departe vorbirea smerită de adevărata smerenie. Şi cu cât e mai mare cerul ca pământul şi sufletul ca trupul, cu atât e mai desăvârşită şi mai mare smerita cugetare dată celor desăvârşiți, prin Sfântul Duh, decât adevărata smerenie"[36].

Vorbirea smerită şi smerenia sunt dobândite de nevoitori prin ostenelile lor de eliberare de păcat şi de dobândire a virtuților. Ele atârnă de noi, însă smerita cugetare sau sfânta smerenie şi celelalte însuşiri ale ei, pe care Sfântul Simion le consideră harisme, nu depid de noi, ci sunt darul lui Dumnezeu. Smerita cugetare, fiind "un lucru dumnezeiesc şi înalt"[37] pătrunde în adâncurile sufletului celor ce au trecut de aceste eforturi ascetice, în dorința lor de contemplare a dumnezeirii.

---

[34] Ilie Ecdicul, **Culegere din semințele înțelepților**, în ***Filocalia...***, vol. 4, p. 308.
[35] Cuviosul Nichita Stithatul, **op. cit.**, p. 269-270.
[36] **Ibidem**, p. 267.
[37] **Ibidem**, p. 266.

Smerenia adună mintea şi o păzeşte curată în rugăcine. Cel smerit, când se roagă nici nu îndrăzneşte să roage pe Dumnezeu ceva, considerându-se nevrednic de mila lui Dumnezeu, ci tace doar cu gândurile şi lacrimile sale, aşteptând mila Părintelui său ceresc[38]. În această atitudine smerită este o putere şi o încredere, care îi umple inima de credință şi simte ajutorul lui Dumnezeu, care îl conduce către limanul mântuitor.

Desăvârşirea smeritei cugetări, ne arată acelaşi Sfânt Isaac Sirul, constă în a nu ne supăra când suntem învinuiți pe nedrept, ci a primi cu bucurie defăimările şi învinovățirile mincinoase, cerând iertare de la cel ce ni le aruncă ne nedrept[39]. Prin urmare, cel ce a dobândit în inima lui smerita cugetare, s-a făcut mort lumii, păcatului şi deci şi ispitei.

De treptele desăvârşirii, sufletul primeşte de la Dumnezeu darul smeritei cugetări. Atunci, "îndată vine în suflet oarecare smerenie dumnezeiească mai presus de cuvânt, aducând în inimă zdrobire şi lacrimi de umilință fierbinte, încât cel ce stă sub lucrarea ei se socoteşte pe sine: pământ, cenuşă, vierme şi nu om, ba încă nevrednic chiar de viața dobitocească. Aceasta din pricina covârşirii acestui dar al lui Dumnezeu. Iar învrednicindu-se cineva să petreacă multă vreme în acest dar, se umple de altă beție negrăită: de umilința inimii şi pătrunde în adâncurile smeritei cugetări. Acesta, ieşind din sine, nesocoteşte toate mâncările din afară, ca şi băutura şi veşmintele trupului, necăutând cele peste trebuință, ca unul ce s-a schimbat ca schimbarea dreptei Celui Preaînalt"[40].

Cunoscând "comoara smereniei"[41], roadele ei, dulceața şi frumusețile acestora, Cuviosul Nichita Stithatul ne îndeamnă să luptăm pentru dobândirea ei, iar atunci când am primit-o, pentru păstrarea ei curată, căci în ea sunt ascunse visteriile dragostei, mărgăritarele umilinței şi în ea Se odihneşte, ca pe un tron, Mântuitorul Iisus Hristos, împărtăşind celor hrăniți de ea, darurile Sfântului Său Duh.

În opoziție cu iubirea pătimaşă de sine, cu slava deşartă şi mândria, care îngustează ființa umană, o limitează şi o umileşte, scufundându-o în marea păcatelor şi patimilor, smerita cugetare ne înalță cu adevărat spre viețuirea autentică. În smerenie, credinciosul experiază pe de o parte bogăția acestei lumi duhovniceşti, infinitatea tainelor pe care ea i le deschide şi în care pătrunde pe măsura eforturilor sale ascetice şi a smeritei sale cugetări, iar pe de altă parte, limitele firii sale. Smerenia întreține în noi permanent tensiunea între ceea ce suntem şi ceea ce trebuie

---

38 Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 405.
39 **Ibidem**, p. 283.
40 Cuv. Nichita Stithatul, **op. cit**., p. 271.
41 Cuviosul Nichita Stithatul, **op. cit.**, p. 273.

să devenim şi ne arată, totodată, calea spre înaintarea către desăvârşire - viaţa virtuoasă cea întru smerenie.

RUGĂCIUNEA ÎN SPIRITUALITATEA FILOCALICĂ

Ţinta sau scopul deplin al vieţii este, potrivit spiritualităţii ortodoxe, desăvârşirea sau unirea cu Dumnezeu - *ενωσις του Θεου*, trăită ca o "pătimire a îndumnezeirii" - *παθειν τα θεια*, cum o numeşte Sfântul Maxim Mărturisitorul. Iar la aceasta, omul nu ajunge decât în urma unei susţinute lucrări ascetice, curăţitoare şi desăvârşitoare şi nu o experiază decât în "abis de smerenie" şi în starea de "rugăciune de după rugăciune".

Cunoscând, astfel, semnificaţia şi valoarea rugăciunii, Părinţii duhovniceşti ai Răsăritului vorbesc despre această "maică a bunătăţilor" sau despre "raiul rugăciunii", în cuvinte şi exprimări de o profunzime şi frumuseţe duhovnicească deosebite.

Rugăciunea este piscul sau culmea vieţii şi a desăvârşirii, măsura apropierii sau depărtării noastre de Dumnezeu, izvorul vieţii şi al iubirii. Rugăciunea este ambianţa duhovnicească, locul şi starea în care Dumnezeu îşi revarsă dragostea Sa asupra noastră, sub forma darurilor. Ea este, din punct de vedere duhovnicesc, starea culminantă a umanităţii. De darul îndumnezeirii după har sau după lucrare, omul nu se învredniceşte decât în starea culminantă a rugăciunii, căci toate darurile duhovniceşti de care se poate împărtăşi firea umană, inclusiv desăvârşirea, sunt daruri pe care Dumnezeu le revarsă asupra credinciosului în stare de rugăciune.

Viaţa fără rugăciune este ca trupul fără suflet. Viaţa sufletului lipsit de rugăciune îşi pierde adevăratul ei sens şi de adevărata ei finalitate. Lipsirea lui de rugăciune este "mai amară decât orice moarte"[1].

Nimic nu echivalează, în plan duhovnicesc, cu lucrarea rugăciunii. Ea este - spune Cuviosul Isaia Pustnicul - lumina sufletului[2]. Ea înlătură toate piedicile, netezeşte cărarea virtuţii şi o face uşoară celui ce caută[3].

---

[1] **Din viaţa Sfântului Grigorie, arhiepiscopul Salonicului. Făcătorul de minuni. Că toţi creştinii îndeobşte trebuie să se roage neîncetat**, în ***Filocalia sau culegere din scrierile Sfinţilor Părinţi, care arată cum se poate omul curăţi, lumina şi desăvârşi***, volumul VIII. Traducere, introduceri şi note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, Bucureşti, 1979, p. 79.

[2] Cuviosul Isaia Pusnicul, **Douăzeci şi nouă de cuvinte. Cuvântul IV. Despre cunoştinţa celor ce şed în chilii**, în ***Filocalia...,*** volumul XII, p. 50-51.

Rugăciunea umple sufletul de harul dumnezeiesc şi de darurile (harismele) duhovniceşti; cu cât se întipăreşte mai mult în inima omului, cu atât o umple mai mult pe aceasta de harul dumnezeiesc[4].

Rugăciunea face din oameni "biserici ale lui Dumnezeu"[5]. Mintea eliberată de patimi devine, în starea de rugăciune, "altar al lui Dumnezeu în curăţie"[6]. Omul însuşi îşi descoperă prin rugăciune trăsăturile spirituale ale chipului lui Dumnezeu, sădite în adâncul fiinţei sale, căci, potrivit lui Evagrie Monahul, "rugăciunea este lucrarea demnă de vrednicia minţii sau întrebuinţarea cea mai bună şi curată a ei"[7] şi, în acelaşi timp, cea care dă sens vocaţiei sale de preot al lumii. Omul îşi manifestă, prin rugăciune, vocaţia sa originară, de preot al lumii, săvârşind "liturghia cosmică", de care vorbeşte Sfântul Maxim Mărturisitorul, în ***Mistagogia*** sa.

Rugăciunea este - spune Ilie Ecdicul - "cheia Împărăţiei cerurilor. Cel ce o are pe aceasta cum trebuie, vede bunătăţile rânduite pe seama prietenilor săi. Dar cel ce nu are îndrăznire în aceea, nu vede decât cele de aici"[8]. De aceea, Sfântul Isaac Sirul spune că acela care a ajuns la rugăciunea curată şi neîmprăştiată, a ajuns la vârful tuturor virtuţilor şi a devenit locaşul Duhului Sfânt[9]. Harul Duhului Sfânt îi împodobeşte şi înmiresmează viaţa, care devine o rugăciune continuă, oferită lui Dumnezeu pentru sine, pentru semeni şi pentru lume, iar slujirea sa jertfelnică - o adevărată rugăciune - este o liturghie tainică, interioară.

Caracterizări ale rugăciunii, la Părinţii duhovniceşti

Întreaga colecţie de scrieri filocalice cuprinde numeroase aprecieri şi caracterizări ale rugăciunii, învăţătura despre rugăciune constituind, pentru spiritualitatea filocalică, ţinta spre care se îndreaptă toate ostenelile credinciosului. Rugăciunea angajează întreaga fiinţă umană, de aceea Părinţii au pus-o în legătură cu unele sau altele dintre funcţiile vieţii omeneşti. Evagrie Monahul, spre exemplu, o compară cu vederea, spunând că "precum cel mai de preţ dintre toate simţurile este vederea, aşa cea mai dumnezeiască dintre toate virtuţile este rugăciunea"[10]. Tot el o consideră adevărata hrană: "Precum pâinea este hrană trupului şi virtutea hrană sufletului - spune el - aşa rugăciunea duhovnicească este hrana minţii"[11].

---

[3] **Cuvântul lui Teolipt, mitropolitul Filadelfiei, despre ostenelile vieţii călugăreşti**, în ***Filocalia...,*** volumul VII, p. 50.

[4] **Din viaţa Sfântului Grigorie...**, p. 551.

[5] **A celor dintre monahi Calist şi Ignatie Xanthopol: Metodă şi regulă foarte amănunţită pentru cei ce-şi aleg să vieţuiască în linişte şi singurătate**, în ***Filocalia...,*** volumul VIII, p. 79.

[6] Cuviosul Isaia Pusnicul, **op. cit.**, p. 70.

[7] Evagrie Ponticul, **Cuvânt despre rugăciune**, în ***Filocalia...,*** volumul I, p. 117.

[8] Ilie Ecdicul, **Culegere din seminţele înţelepţilor**, în ***Filocalia...,*** volumul IV, p. 317-318.

[9] Sfântul Isaac Sirul, **Cuvinte despre sfintele nevoinţe**, în ***Filocalia...,*** volumul X, p. 96.

[10] Evagrie Ponticul, **op. cit.**, p. 126.

[11] **Ibidem**, p. 119-120.

Dar, atât Evagrie, cât şi Părinţii filocalici ulteriori pun rugăciunea în mod deosebit, în legătură cu funcţiile superioare ale fiinţei umane, considerându-o o lucrare a minţii. Evagrie, în ***Cuvântul despre rugăciune împărţit în 153 de capete***[12] numeşte rugăciunea "urcuşul minţii spre Dumnezeu"[13], "înţelegerea supremă a minţii"[14]. Ea este "vorbirea minţii cu Dumnezeu"[15].
Rugăciunea curată şi nematerială îl face pe om "împreună vorbitor cu Dumnezeu"[16], spune Cuviosul Nichita Stithatul, iar Sfântul Maxim Mărturisitorul învaţă că "rugăciunea înfăptuieşte unirea celui ce se roagă cu Dumnezeu"[17].

Caracterizările făcute de Părinţi rugăciunii sunt cu mult mai multe, dar vom nota îndeosebi doar două dintre ele, care pot fi considerate o adevărată sinteză a exprimărilor filocalice, privind acest capitol al spiritualităţii ortodoxe.

Cea dintâi aparţine Sfântului Ioan Scărarul, care în **Cuvântul al XXVIII-lea** al ***Scării*** sale, arată darurile de care se învredniceşte rugătorul: "Rugăciunea - spune Sfântul Ioan Scărarul - este, după însuşirea ei, însoţirea şi unirea omului şi a lui Dumnezeu; iar după lucrare, susţinătoarea lumii. Este împăcare a lui Dumnezeu; maica lacrimilor şi fiica lor; ispăşirea păcatelor; pod de trecere peste ispite; peretele din mijloc în faţa necazurilor; zdrobirea războaielor, lucrarea îngerilor, hrana tuturor fiinţelor netrupeşti, veselia ce va să vie, lucrarea fără margine, izvorul virtuţilor, pricinuitoarea harismelor (a darurilor), sporirea nevăzută, hrana sufletului, luminarea minţii, securea deznădejdii, dovedirea nădejdii, risipirea întristării, bogăţia călugărilor, visteria sihaştrilor, micşorarea mâniei, oglinda înaintării, arătarea măsurilor, vădirea stării dinăuntru, descoperirea celei viitoare, semnul slavei. Rugăciunea este celui ce se roagă cu adevărat, tribunal, dreptar şi scaun de judecată al Domnului, înaintea scaunului Judecăţii viitoare"[18].

Sfântul Grigorie Sinaitul, adevăratul părinte al rugăciunii isihaste, evidenţiază mai ales aspectul sacramental, comunitar al acestei lucrări teandrice, care este rugăciunea şi semnificaţia ei, de temei şi împlinire a Tainei Botezului. "Rugăciunea este la începători - spune el - ca un foc al veseliei, izbucnind din inimă; la cei desăvârşiţi, ca o lumină lucrătoare bine mirositoare. Sau, iarăşi, rugăciunea este propovăduitoarea apostolilor, lucrarea credinţei, mai bine zis, credinţa nemijlocită, ipostasul celor nădăjduite, dragoste lucrătoare, mişcare îngerească, puterea celor netrupeşti, fapta şi veselia lor, Evanghelia

---

[12] **Ibidem**, p. 111.
[13] **Ibidem**, p. 109.
[14] **Ibidem**.
[15] **Ibidem**, p. 104
[16] Cuviosul Nichita Stithatul, **Cele 300 de capete despre făptuire, despre fire şi despre cunoştinţă. Suta a treia a capetelor despre cunoştinţă, despre iubire şi despre desăvârşirea vieţii**, în ***Filocalia...,*** volumul VI, p. 286.
[17] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Răspunsuri către Talasie. Întrebarea 26: Nabucodonosor, sluga Domnului**, în ***Filocalia...,*** volumul III, p. 103.
[18] Sfântul Ioan Scărarul, **Scara dumnezeiescului urcuş. Cuvântul XXVIII: Despre fericita rugăciune, sfinţita maică a tuturor virtuţilor şi despre înfăţişarea văzută şi gândită în vremea rugăciunii**, în ***Filocalia...,*** volumul IX, p. 403.

lui Dumnezeu, încredințarea inimii, nădejdea de mântuire, semn de curăție, simbol al sfințeniei, cunoştință a lui Dumnezeu, arătarea Botezului, baia curăției, arvuna Duhului Sfânt, bucuria lui Iisus, veselia sufletului, mila lui Dumnezeu, semn al împăcării lui Dumnezeu, har al lui Dumnezeu, înțelepciunea lui Dumnezeu, mai bine zis începătura înțelepciunii de sine a lui Dumnezeu, arătarea lui Dumnezeu, lucru al pusnicilor, petrecerea sihaştrilor (isihaştilor), prilej de linişte, dovada viețuirii îngereşti (...). Rugăciunea este Dumnezeu, care lucrează toate în toți..."[19].

Atunci când este legată de practicarea virtuților, rugăciunea este considerată "alungarea întristării şi a descurajării"[20], "vlăstarul blândeței şi al lipsei de mânie"[21], "rodul bucuriei şi al mulțumirii"[22]. Teodor al Edesei subliniază, însă, valoarea ei de vârf al tuturor virtuților, încununare a întregului efort ascetic, curățitor de patimi şi lucrător de virtuți.

Privită dintr-o perspectivă eshatologică, rugăciunea este mulțumirea pentru bunurile primite şi cererea iertării greşelilor, "unirea cu Cel dorit şi împărtăşirea de El şi învoirea deplină a întregii puteri a voinței cu El"[23].

Din punct de vedere al limbajului tehnic teologic, teologia rugăciunii a preluat din scrierile ascetice trei definiții ale rugăciuni:

1. Cerere către Dumnezeu a ceea ce este necesar;
2. Urcuşul minții către Dumnezeu;
3. Convorbirea minții cu Dumnezeu[24].

Deşi aparțin - prima lui Origen, iar celelalte două lui Evagrie, ele s-au impus, devenind tradiționale în întreaga spiritualitatea răsăriteană.

Treptele rugăciunii

Sfântul Isaac Sirul ne vorbeşte despre "felurile şi chipurile rugăciunii cu care se roagă omul"[25], arătând că toate acestea sunt rânduite, "îşi întind hotarul", până la rugăciunea curată. Dintre aceste feluri de rugăciune, el menționează "suspinele şi îngenuncherile", "cererile din inimă şi prea dulcile tânguiri", adică o **rugăciune trupească**, implicând osteneală şi o **rugăciune interioară**, pornită din inimă, din conştiința păcătoşeniei noastre; ambele fiind trepte către rugăciunea curată.

---

[19] **Ale celui dintre sfinți părintelui nostru Grigorie Sinaitul. Capete foarte folositoare în acrostih**, în ***Filocalia...,*** volumul VII, p. 133.
[20] Evagrie Ponticul, **op. cit.**, p. 106.
[21] **Ibidem**.
[22] **Ibidem**.
[23] Teodor al Edesei, **Cuvânt despre contemplație**, în ***Filocalia...,*** volumul IV, p. 263.
[24] Tomas Spidlik, **The Spirituality of the Christian East. A Sistematic Handbook.** Translated by Anthony P. Gythiel, Cistercian Publications Inc., Kalamazoo, Michigan, 1986, p. 308.
[25] Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 172.

Varietatea formelor de rugăciune ne-o arată Ilie Ecdicul, spunând că nu toți au acelaşi scop în rugăciune, ci unul se roagă pentru a avea în inima lui permanent rugăciunea, altul pentru a înainta în ea, altul pentru a nu fi întrerupt în rugăciune de gândurile ispititoare. Dar toți, spune el, se roagă fie să fie păziți în cele bune, fie să nu fie duşi de cele rele[26].

La fel şi Sfântul Ioan Scărarul ne învață că "una este înfățişarea celor ce se roagă, dar în acelaşi timp, felurită şi deosebită. Unii se înfățişează ca unui Prieten şi Stăpân, aducându-I lauda şi cererea pentru alții şi nu pentru ei. Alții vin să ceară bogăție şi slavă şi îndrăzneală mai multă; alții se roagă să fie desăvârşit izbăviți de duşmanii lor. Unii cer să capete o oarecare dregătorie; alții, desăvârşita scăpare de vreo datorie; alții, eliberarea din închisoare; alții, iertarea de niscai vinovății"[27].

Din punct de vedere al orientării ei, urmând tradiției Părinților, se face o distincție între *προσευχη* **-** rugăciunea în sens propriu, către Dumnezeu şi *δεεσις* **-** cererea de dobândire a ajutorului, pentru darurile spirituale. Evagrie a adăugat la acestea **rugăciunea de mijlocire** pentru mântuirea aproapelui **-** *ενθεουξις*.

Sfântul Ioan Casian, bazându-se pe cuvintele Sfântului Apostol Pavel, vorbeşte de patru feluri de rugăciune: **invocarea, cererea, mijlocirea** şi **darul rugăciunii** sau **rugăciunea harismatică** (**harisma rugăciunii**).

Cea dintâi este un strigăt de durere pentru păcatele noastre şi de pocăință pentru ele; a doua - cererea - este o rugăciune clară, de invocarea a ajutorului divin, în scopul dobândirii unor bunuri materiale sau spirituale; cea de-a treia este o rugăciune altruistă, pentru binele şi mântuirea aproapelui, iar darul sau harisma rugăciunii este, deja, o anticipare **aici** şi **acum** a fericirii viitoare, de care îi învredniceşte Dumnezeu pe drepții Săi. Darul rugăciunii curate, duhovniceşti, harismatice se exprimă în "**rugăciunea neîncetată mai presus de rugăciune**", în care omul devine el însuşi o **rugăciune întrupată neîncetată**[28].

Părinții filocalici fac mai întâi, o distincție între **rugăciunea materială** sau în care se cere ajutorul pentru dobândirea unor bunuri materiale, necesare vieții de zi cu zi şi cea **spirituală** sau **duhovnicească**, înțelegând prin aceasta, la modul general, orice formă superioară de rugăciune, ce vizează dobândirea nu a bunurilor trecătoare, necesare vieții acesteia, ci a bunurilor spirituale, ce ajută la dobândirea vieții veşnice, prin unirea şi împărtăşirea de Dumnezeu. Cea dintâi este cea mai de jos treaptă a rugăciunii; ea nu este nici măcar rugăciune, în sensul deplin al cuvântului, ci mai mult o cerere de ajutor. Ea constă în citirea sau recitarea de texte, în efectuarea de închinăciuni şi metanii şi este considerată de scriitorii duhovniceşti o pregătire necesară pentru rugăciunea mai arătându-i treptele şi valoarea lor în desăvârşire.

---

[26] Ilie Ecdicul, **op. cit.**, p. 317.

[27] Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 404-405.

[28] Myrrha Lot-Borodine, **La Deification de l'homme selon la doctrine des Peres grecs**, Editions du Cerf, Paris, 1970, p. 130.

Evagrie Ponticul, punând rugăciunea în legătură cu treptele vieții spirituale, arată că pe fiecăreia din acestea trepte, rugătorului îi este specific un fel de rugăciune. Pe fiecare treaptă, acesta trebuie să invoce ajutorul divin pentru dobândirea virtuții necesare lui. De aceea, Evagrie ne recomandă: "Roagă-te mai întâi să te curățești de patimi; al doilea, să te izbăvești de neștiință și uitare, al treilea de toată ispita și părăsirea"[29].

Ilie Ecdicul compară aceste trei trepte cu părțile locașului sfânt. Cel împrăștiat la rugăciune stă în afara catapetesmei, în curtea templului. Cel ce a ajuns la rugăciunea de un gând pătrunde în locașul sfânt. În sfânta sfintelor, însă, nu intră decât cel ce a dobândit pacea gândurilor. Acesta contemplă cele dimprejurul ființei divine, lucruri ce întrec orice cugetare naturală[30]. Tot el spune că rugăciunea începătoare este specifică ființelor rațional-naturale. De cea mijlocie se apropie gândurile duhovnicești, iar de rugăciunea desăvârșită nu se pot apropia decât gândurile îngerești[31].

Sfântul Maxim Mărturisitorul vorbește de două feluri de rugăciune, în legătură cu etapele desăvârșirii: una **a făptuitorului** - *πραχτικος* - a celui ce se îndeletnicește cu făptuirea, cu asceza; și alta a **contemplativului** - *θεωρετικος* - adică a celui ce se îndeletnicește cu contemplația. Dacă prima se naște în suflet din frica de Dumnezeu și din nădejdea cea bună, rugăciunea contemplativului izvorăște din dragostea dumnezeiască și din curăție.

Semnele după care Sfântul Maxim deosebește cele două trepte ale rugăciunii sunt, pentru cea dintâi, faptul că "mintea se adună din toate ideile lumii și-și face rugăciunea neîmprăștiată și nesupărată, de parcă însuși Dumnezeu ar fi în fața ei, precum și este"[32]. Iar semnele celei de a doua constă în aceea că "mintea este răpită în cuvântul rugăciunii de lumina dumnezeiască și nemărginită și nu se mai simte nici pe sine nici altceva din cele ce sunt, decât numai pe Cel ce lucrează în ea prin dragoste această luminare"[33].

Sfântul Ioan Scărarul învață că rugăciunea are trei trepte: **începutul**, mai mult o luptă ascetică de eliberare a interiorului nostru de ispite, păcate și patimi, prin chemarea lui Dumnezeu, în ajutor; **adunarea minții**, în care aceasta stă ațintită doar la rugăciune; și **rugăciunea din inimă**, o rugăciune extatică, în care sufletul este răpit de Dumnezeu, în abisul Său de taine[34].

Deși însoțește toate cele trei trepte ale urcușului duhovnicesc, în nuanțe diferite și tot mai accentuate, rugăciunea este legată, de la început, de asceză. Ea implică o lucrare și o luptă de dezpătimire, căci "nu poate dobândi prietenie față de rugăciune cel ce nu s-a lepădat de toată materia, afară de viață și de acoperământ"[35].

---

[29] Evagrie Ponticul, **op. cit.**, p. 109.
[30] Ilie Ecdicul, **op. cit.**, p. 318.
[31] **Ibidem**, p. 324.
[32] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Capete despre dragoste. Suta a doua**, în ***Filocalia...,*** volumul II, p. 79-80.
[33] **Ibidem**.
[34] Protos Ioasaf Popa, **Învățătura ascetică a Sfântului Ioan Scărarul**, în "Studii Teologice", X (1958) , nr. 3-4, p. 266.
[35] Ilie Ecdicul, **op. cit.**, p. 316

Adevăratul început al rugăciunii este, potrivit lui Evagrie şi Sfântului Grigorie Sinaitul, ***eliberarea de patimi***. Căldura inimii arde astfel patimile şi naşte în suflet pace şi bucurie, asigurând inima, printr-un dor şi printr-o încuviinţare lipsită de orice îndoială[36].

Această fază ascetică, practică, are la bază mai mult **rugăciunea trupească**, al cărei conţinut îl constituie **psalmodierea** şi **lectura duhovnicească a Sfintei Scripturi**, la care se adaugă pravila fiecăruia sau canonul rugăciunii.

Dintre toţi Părinţii filocalici, Sfântul Simeon Noul Teolog vorbeşte cel mai pe larg despre caracteristicile acestui prim fel de rugăciune. Însuşirile acestei rugăciuni trupeşti sunt următoarele: "Când cineva face această rugăciune, îşi ridică mâinile şi ochii împreună cu mintea la cer, iar mintea alcătuieşte înţelesuri dumnezeieşti şi-şi închipuieşte frumuseţi cereşti, ierarhii de îngeri şi corturi de-ale drepţilor şi, simplu vorbind, toate câte le-a auzit din Scripturi le adună în vremea rugăciunii în minte; el îşi stârneşte astfel sufletul la dragostea dumnezeiască, privind la cer, ba uneori vărsând şi lacrimi din ochi. Făcând aşa, se umflă dulce în inimă şi se mândreşte şi socoteşte că ceea ce i se întâmplă este o mângâiere dumnezeiască. Drept aceea, se roagă să petreacă pururea într-o astfel de îndeletnicire"[37].

Această rugăciune este, însă, amăgitoare şi mulţi dintre cei ce au practicat-o fără a fi sub ascultare de un duhovnic încercat au fost amăgiţi de diavol, ajungând chiar să-şi pună capăt vieţii.

Alături de cercetarea unui duhovnic, ea cere a luptă de pază a minţii şi sufletului. Osteneala sau efortul, în rugăciune, îi apasă pe începători ca "un stăpân aspru", dar celor înaintaţi, ea le este ca dragostea, care împinge pe un flămând la ospăţ bogat[38]. Pentru acest motiv, Ilie Ecdicul aseamănă eforturile rugătorului de a atinge rugăciunea curată, cu durerile naşterii[39].

Sfântul Isaac Sirul vorbeşte, cu privire la efortul din rugăciune despre "durerea rugăciunii" şi despre "răstignirea în rugăciune", ca un efort suprem de eliberare de orice gând pătimaş care ispiteşte mintea rugătorului.

În rugăciune, mintea întâlneşte propria sa transparenţă faţă de ceea ce este spiritual sau duhovnicesc, făcându-şi drumul mai accesibil spre rugăciunea minţii sau, dimpotrivă, se ciocneşte de opacitatea sa spirituală, întreţinută prin patimile proprii. Dacă mintea este robită poftelor lumeşti, se creează o dispoziţie oarecum antispirituală, bazată pe materialitatea poftelor şi patimilor sale, opusă duhului curat al rugăciunii. Această rezistenţă faţă de rugăciunea curată este proporţională cu starea de împătimire sau de robie spirituală a sufletului omenesc.

Ca o încununare a acestor eforturi ascetice, Dumnezeu dă celui ce face bine rugăciunea trupească - spune Petru Damaschinul - **rugăciunea cea din minte**; şi celui

---

[36] Sfântul Grigorie Sinaitul, **Despre amăgire**, în ***Filocalia...,*** volumul VII, p. 180-181.
[37] Sfântul Simeon Noul Teolog, **Metoda Sfintei rugăciuni şi atenţiuni**, în ***Filocalia...,*** volumul VIII, p. 529-530.
[38] Ilie Ecdicul, **op. cit.**, p. 318
[39] **Ibidem**.

ce o face cu sârguință pe aceasta, pe **cea fără formă şi fără figuri**, izvorâtă din frica curată de Dumnezeu. Celui ce o face şi pe aceasta cu vrednicie, Dumnezeu îi dăruieşte contemplația făpturilor, deasupra căreia se află meditația în Dumnezeu şi răpirea minții[40].

Aşadar, superioară rugăciunii trupeşti, vocale sau orale, este **rugăciunea interioară, mintală**. Aceasta este legată, îndeosebi, de lucrarea continuă de trezvie sau de paza minții şi a gândurilor, fiind superioară oricărei gândirii discursive. Mintea "se retrage din cele supuse simțurilor, îşi păzeşte simțurile de cele din afară şi îşi adună toate gândurile, ca să ia aminte la cererile ce le rosteşte cu gura către Dumnezeu, sau aci atrage la sine gândurile robite (de diavol), aci, cuprinsă ea însăşi de patimă, începe să revină la sine cu silire[41].

Pericolul acestui fel de rugăciune îl constituie slava deşartă. De aceea, Sfântul Simeon Noul Teolog consideră acest fel de rugăciune mai bun decât cel dintâi, "precum o noapte cu lună plină e mai bună decât o noapte fără stele şi fără lumină"[42].

Superioară acestor două forme de rugăciune este **rugăciunea desăvârşită** sau **rugăciunea curată**, **rugăciunea duhovnicească**. Sfinții Varsanufie şi Ioan definesc conținutul ei în faptul de "a grăi lui Dumnezeu, nehoinărind (cu gândul), în a-ți aduna toate gândurile în chip neîmprăştiat împreună cu simțurile"[43].

Sfântul Simeon consideră acest fel de rugăciune "un lucru străin (minunat) şi greu de tălmăcit. Iar pentru cei ce n-o cunosc, nu numai greu de înțeles, ci şi aproape de necrezut. E un lucru care nu se întâlneşte la mulți"[44].

Această rugăciune nu începe prin înălțarea mâinilor şi cererilor noastre spre cer, nici prin paza simțurilor de vrăjmaşii exteriori, fără o trezvie interioară, ci prin ascultare. La ea ajunge omul nepătimitor, care îşi păstrează conştiința curată față de Dumnezeu, de părintele său duhovnicesc, față de semeni şi de lume. În această stare, credinciosul este cu luare aminte la cele interioare ale sale, dar îşi păzeşte, în acelaşi timp, mintea şi inima în cugetarea neîncetată la Dumnezeu.

Sfântul Simeon arată că la această rugăciune nu ajunge decât cel ce a dobândit trei lucruri: lipsa de griji, în privința lucrurilor neîndreptățite şi îndreptățite, ceea ce este sinonim, în limbaj filocalic, cu "moartea față de lume"; conştiința curată şi nepătimirea.

Fundamental în această rugăciune sau luare aminte este ca mintea să păzească inima, să se coboare în ea şi, împreună, să-şi înalțe cererile către Dumnezeu. În acest fel, mintea, gustând că bun este Domnul (Ps. 35,9), nu va mai vrea să părăsească inima şi amândouă se vor odihni în cugetarea şi simțirea lui Dumnezeu. Acest fel de rugăciune pare celor ce nu o cunosc şi chiar celor înaintați în ea, "înăbuşitor şi obositor". Însă, după

---

[40] **Învățăturile duhovniceşti ale Sfântului Petru Damaschin**, în ***Filocalia...,*** volumul V, p. 270.
[41] Sfântul Simeon Noul Teolog, **op. cit.**, p. 530.
[42] **Ibidem**, p. 531.
[43] Sfinții Varsanufie şi Ioan, **Scrisori duhovniceşti**, în ***Filocalia...,*** volumul XI, p. 191
[44] Sfântul Simeon Noul Teolog, **op. cit.**, p. 531.

ce au gustat plăcerea ei, în adâncul inimii, o descoperă ca pe o "lucrare născătoare de lumină şi plină de farmec"[45].

Alături de rugăciunea curată, desăvârşită, Părinții filocalici se mai referă, uneori, la o stare superioară acesteia - **rugăciunea mai presus de orice lărgime**"[46] sau "**rugăciunea de după rugăciune**".

Sfântul Maxim Mărturisitorul consideră aceasta "starea cea mai înaltă a rugăciunii, în care mintea a ajuns în afară de trup şi de lume şi a devenit cu totul imaterială şi fără formă în vremea rugăciunii"[47].

Diadoh al Foticeii, Calist şi Ignatie Xanthopol consideră "rugăciunea mai presus de orice lărgime" proprie numai celor ce au primit înăuntrul inimii, în chip mai presus de fire, "iluminarea dumnezeiască, ce iradiază din ipostas"[48] şi sunt plini în toată simțirea şi încredințarea lor de harul Duhului Sfânt[49].

Sfântul Ioan Scărarul spune că pe această treaptă, "mintea ajunge deasupra rugăciunii şi, prin aflarea a ceva mai înalt, rugăciunea încetează. Şi atunci nu se mai roagă cineva cu rugăciunea, ci iese din sine (ajunge în extaz) în lucrurile neînțelese, aflate mai presus de lumea muritorilor; şi în neştiința ei tace despre toate cele de aici. Aceasta este neştiința mai presus de cunoştință (...) Aceasta este cea despre care s-a zis că fericit este cel ce a primit neştiința nedespărțită de rugăciune..."[50].

"Rugăciunea de după rugăciune" este experiată în stare de extaz, ca o răpire din partea lui Dumnezeu. În această rugăciune, mintea se opreşte din mişcarea ei şi se scufundă în oceanul dumnezeirii. Ea se botează, atunci, în "beția fericită"[51] sau în "beția adâncă"[52] şi nu mai e în această lume.

Sfântul Isaac Sirul spune că "de la rugăciunea curată şi până la cele dinăuntru, după ce trece de hotarul acesta, cugetarea nu mai are putință de lucrare nici în rugăciune, nici în mişcare, nici în plâns, nici în stăpânire de sine, nici cerere, nici dorință, nici plăcere pentru ceva din cele nădăjduite în viață, sau din cele din veacul viitor. De aceea, după rugăciunea curată, altă rugăciune nu mai este (...). Iar după acest hotar are loc o răpire şi nu o rugăciune. Pentru că au încetat cele ale rugăciunii şi se iveşte o vedere oarecare şi mintea nu mai este în rugăciune..."[53].

---

[45] **Ibidem**.
[46] **A celor dintre monahi Calist şi Ignatie Xanthopol...**, p. 151.
[47] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Capete despre dragoste. Suta a doua...**, p. 93
[48] **A celor dintre monahi Calist şi Ignatie Xanthopol...**, p. 151.
[49] Diadoh al Foticeii, **Cuvânt ascetic în 100 de capete**, în ***Filocalia...,*** volumul I, p. 447
[50] Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 505.
[51] **A celor dintre monahi Calist şi Ignatie Xanthopol...**, p. 119.
[52] Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 505.
[53] Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 172-173.

Pe această treaptă, întreaga existență umană devine liturgică, o permanentă ofrandă închinată lui Dumnezeu, o "interiorizare şi cosmizare a tainelor, o mistagogie a îndumnezeirii"[54].

"Rugăciunea de după rugăciune" este o stare excepțională, cu care Dumnezeu dăruieşte pe puțini dintre cei desăvârşiți. Ea este un dar al Duhului Sfânt, rar întâlnit. Sfântul Simeon Noul Teolog consideră că de această taină, dacă se învredniceşte un singur om din fiecare neam.

În concluzie, teologia rugăciunii vorbeşte, în baza scrierilor ascetice răsăritene mai întâi de o rugăciune materială, în care se invocă ajutorul lui Dumnezeu pentru dobândirea unor bunuri materiale, pământeşti. Aceasta este treapta cea mai de jos şi, potrivit Părinților filocalici, nici nu trebuie numită rugăciune în sensul propriu al cuvântului, ci mai degrabă - cerere.

Deosebită de aceasta este rugăciunea interioară. Sub acest nume, am văzut că sunt cuprinse toate formele înalte de rugăciune, ce vizează dobândirea unor bunuri spirituale, între care culminant este asemănarea cu Dumnezeu, unirea cu El, prin rugăciune. Rugăciunea duhovnicească este treapta cea mai înaltă a rugăciunii, de care se învredniceşte, după cuvintele Sfântului Simeon unul din neam. Până la aceasta, rugătorul parcurge mai multe etape, reduse, în general, la trei: rugăciunea trupească, orală sau vocală; rugăciunea mintală sau a minții şi rugăciunea inimii.

Deasupra tuturor acestora se află darul sau harisma rugăciunii, a cărei forme sunt: rugăciunea continuă sau neîntreruptă, rugăciunea de după rugăciune sau mai presus de orice lărgime, culminând în rugăciunea extatică, în care mintea este răpită în "abisul de taine al dumnezeirii".

Aceste trepte sau etape ale rugăciunii, de la forma ei cea mai de jos - materială şi orală - şi până la cea duhovnicească şi extatică sunt delimitate mai mult tehnic, fiind o încercare de a explica taina, harisma sau darul rugăciunii.

Trăirea filocalică nu face o delimitare strictă a acestor trepte, deşi vorbeşte despre ele, arătându-le conținutul. În experiența acestor rugători prin excelență, lucrarea rugăciunii nu are limite, nu are margini sau granițe. Fiind convorbire şi unire cu Dumnezeu, ea este nemărginită ca şi Dumnezeu, a Cărui simțire o primeşte credinciosul în rugăciune, înaintând în aceasta pe măsura eforturilor personale, susținute de lucrarea desăvârşitoare a Duhului Sfânt.

---

[54] Olivier Clement, **Sources. Les mystiques chretiens des origines. Textes et Commentaires**, Stock, 1992, p. 188.

Rugăciunea - maică a virtuților

Părinții filocalici evidențiază permanent valoarea rugăciunii de izvor şi încununare a tuturor virtuților.

Evagrie ne vorbeşte despre "calea fericită a rugăciunii"[55], care este o cale a virtuților, ce apropie de Dumnezeu. Sfântul Marcu Ascetul spune că rugăciunea este numită virtute, dar ea este "maica virtuților", căci ea le naşte pe acestea, prin împreunarea cu Hristos[56], iar Sfântul Ioan Scărarul caracterizează rugăciunea ca fiind "izvorul virtuților şi pricinuitoarea harismelor"[57].

Părinții leagă această virtute generală, atotcuprinzătoare, de alte virtuți din ierarhia ascetică răsăriteană tradițională. Sfântul Maxim Mărtusitorul arată că rugăciunea şi cererea îşi împlinesc consistența când le împodobim prin virtuți[58], când "cel ce se roagă aduce rugăciunea sa lui Dumnezeu, împreună cu faptele poruncilor"[59].

Rugăciunea devine lucrătoare şi tare, când este înaripată de virtuți şi este nelucrătoare şi inertă, atunci când rugătorul nu o însuflețeşte prin practicarea virtuților.

Teognost, în scrierea sa ***Despre făptuire, contemplație şi preoție***[60] consideră că "nimic nu este mai bun decât rugăciunea curată, din care țâşnesc, ca dintr-un izvor, virtuțile: înțelegerea, blândețea, dragostea, înfrânarea, ajutorul care ne vine de la Dumnezeu, deodată cu mângâierea"[61].

Însă, în mod deosebit, Părinții consideră rugăciunea curată un rod al smeritei cugetări. Ilie Ecdicul spune că răbdarea constituie casa rugăciunii, căci este ținută de ea, iar smerenia este materia ei, căci se hrăneşte din ea[62]. Dacă nu împodobesc rugăciunea noastră smerita cugetare, simplitatea şi bunătatea - spune Simeon Metafrastul - rugăciunea aceasta sau mai bine zis păruta rugăciune, prea puțin ne poate folosi..."[63].
Sporind prin smerenie, rugăciunea rodeşte în dragoste. Toate virtuțile ajută minții să câştige, în grade diferite, dragostea dumnezeiască. Dar, mai mult decât toate, rugăciunea curată. Cel ce iubeşte cu adevărat pe Dumnezeu, caută compania Lui, vrea să-I simtă cât mai mult prezența şi apropierea, în starea de rugăciune.

---

[55] Evagrie Ponticul, **op. cit.**, p. 127.

[56] Sfântul Marcu Ascetul, **Despre cei ce cred că se îndreaptă din fapte**, în ***Filocalia...,*** volumul I, p. 315.

[57] Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 403.

[58] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Răspunsuri către Talasie...**, în ***Filocalia...,*** p. 306.

[59] **Ibidem**.

[60] În ***Filocalia...,*** volumul IV.

[61] **Ibidem**, p. 270.

[62] Ilie Ecdicul, **op. cit.**, p. 312.

[63] **Parafrază în 150 de capete a Sfântului Simeon Metafrastul la cele 50 de cuvinte ale Sfântului Macarie Egipteanul. Despre desăvârşirea în duh**, în ***Filocalia...,*** volumul V, p. 305-306.

Timpul şi programul de rugăciune

Rugăciunea este legată de virtuți. Ea începe prin rostirea simplă, pentru ca mai apoi, prin curățirea de patimi şi practicarea virtuților, prin înaintarea în experierea ei, către formele cele mai înalte, să devină rugăciune continuă, neîntreruptă sau neîncetată. Aceasta cere, însă, multă stăruință şi osteneală. De aceea, Avva Filimon ne recomandă să ținem rugăciunea permanent în inimile noastre şi, fie că mâncăm, fie că bem, fie că ne arătăm dragostea față de semeni, în drum sau în casele noastre, să avem cugetarea trează şi mintea nerătăcită, rostind şi meditând la rugăciuni[64].

Rugăciunea trebuie să rămână în minte - ne spune Ilie Ecdicul - precum raza în soare. Căci fără rugăciune, grijile cotidiene despart mintea de strălucirea ei[65].

Într-o exprimare epică de o deosebită frumusețe, Ioan Carpatinul ne dă un îndemn de o profunzime spirituală aparte: "Focul rugăciunilor către Dumnezeu şi sfânta meditație a cuvintelor Duhului să ardă pururea pe altarul sufletului tău"[66].

În general, Părinții vorbesc despre rugăciunea **după rânduială** şi despre **rugăciunea liberă**. Cea dintâi este săvârşită la momente stabilite şi intrate în practica bisericească. Cea liberă, însă, nu este legată de circumstanțe de loc şi de timp, ci doar de mod. Scopul ei este de a păstra gândul la Dumnezeu între momentele în care nu se săvârşeşte rugăciunea "canonică", de a umple timpul dintre aceste rugăciuni după rânduială, cu meditarea la Dumnezeu.

Rugăciunea personală, liberă nu se săvârşeşte la locuri şi timpuri hotărâte, ca rugăciunea eclesială, sobornicească, ci oricând sufletul simte nevoia de a vorbi cu Dumnezeu, când se aprinde în el dorul de desăvârşire.

Practicanți ai rugăciunii curate şi neîntrerupte, Părinții răsăriteni ne împărtăşesc din experiența lor duhovnicească. Recomandările lor sunt amănunțite, mergând până la alcătuirea unui program complet de rugăciune, cu precizarea exactă a ceasurilor şi a rugăciunilor ce trebuie făcute în fiecare moment al zilei.

Cu privire la rugăciunea diurnă, cuviosul Isaia Pusnicul ne spune să începem ziua cu gândul la Dumnezeu şi apoi să ne lucrăm diferite noastre ascultări: "Când te scoli în fiecare zi dimineața, înainte de-a te apuca de lucrul de mână, cugetă la cuvintele lui Dumnezeu. Iar de este ceva de făcut înainte, fie patul, fie de spălat niscai vase, fie orice alt lucru, fă aceea cu toată sârguința, fără zăbavă"[67]. Sfântul Grigorie Sinaitul ne spune că acela ce vrea să ajungă la nepătimire "trebuie să se îndeletnicească de dimineața cu pomenirea lui Dumnezeu, prin rugăciune şi cu liniştirea inimii. În ceasul dintâi să se roage cu dinadinsul; într-al doilea să citească; într-al treilea, să cânte; într-al patrulea, să se roage; într-al cincilea, să citească; într-al şaselea, să cânte; într-al şaptelea, să se roage; într-al optălea, să citească; într-al nouălea, să cânte; într-al zecelea, să mănânce; într-al

---

[64] **Despre Avva Filimon**, în ***Filocalia...,*** volumul IV, p. 186.
[65] Ilie Ecdicul, **op. cit.**, p. 314-315.
[66] Ioan Carpatinul, **Una sută capete de mângâiere**, în ***Filocalia...,*** volumul IV, p. 171.
[67] Cuviosul Isaia Pusnicul, **op. cit.**, p. 47.

unsprezecelea, să doarmă, dacă are trebuință; într-al douăsprezecelea, să cânte cele de seară. Şi aşa, străbătând bine stadia zilei, va plăcea lui Dumnezeu[68].

În ceea ce priveşte rugăciunea din timpul nopții, Cuviosul Isaia Pusnicul ne recomandă să rânduim o jumătate de noapte pentru priveghere în rugăciune, iar cealaltă jumătate pentru odihna trupului. "Înainte de a te întinde pentru somn - spune el - privegheează două ceasuri în rugăciune şi în cântări, apoi dă trupului tău odihnă. De-i este greu trupului tău când trebuie să se scoale la rugăciune, spune-i: "Voieşti să te bucuri în acest timp de odihnă, apoi să te pleci spre îndelungata pedeapsă? Nu e mai bine să te oboseşti puțin aici, apoi să te odihneşti cu sfinții, acolo, în veac? Deci aruncă de la tine lenea şi atunci îți va veni ajutorul dumnezeiesc"[69].

Această rânduială, aflăm de la Sfântul Grigorie Sinaitul, este, însă, pentru începători. "Privegherea nopții - spune el - este de trei feluri: pentru începători, pentru mijlocii şi pentru cei desăvârşiți. Începătorii să doarmă jumătate de noapte şi jumătate să privegheze, fie de seara, până la miezul nopții, fie de la miezul nopții, până dimineața; cei de la mijloc să privegheze de cu seară un ceas sau două, apoi să doarmă patru ceasuri şi apoi să se scoale la utrenie şi să se roage şase ceasuri până dimineața; pe urmă să cânte ceasul întâi şi să şadă să se liniştească (...), apoi fie să păzească rânduiala lucrărilor după ceasuri, fie să țină într-o urmare necontenită rugăciunea, după deprinderea fiecăruia. Iar cei desăvârşiți să stea toată noaptea în picioare şi să privegheze"[70].

Alături de aceste îndrumări practice, lucrările filocalice cuprind numeroase alte rânduieli privind timpul de rugăciune[71]. Sfaturile Părinților filocalici, deşi au un pronunțat caracter monahal, sunt deosebit de practice şi, în acelaşi timp, actuale. În baza lor, teologia contemporană vorbeşte despre monahismul interior sau interiorizat, la baza căruia stă practica rugăciunii neîntrerupte. La Sfinții Varsanufie şi Ioan găsim următoarea recomandare: "Când e cineva singur, trebuie să psalmodieze şi cu gura şi să se roage şi în inimă. Dar de e cineva în piață sau cu alții, nu e nevoie să psalmodieze cu gura, ci numai cu cugetul. Dar trebuie să-şi păzească ochii, ca să nu hoinărească şi să nu cadă în cursele vrăjmaşului"[72].

Toate aceste îndrumări sau metode, pe care ni le recomandă Părinții filocalici au ca scop dezvoltarea în suflet, prin practică îndelungată a **stării de rugăciune** (**orationis status**, în exprimarea Sfântului Ioan Casianul), prin care omul însuşi devine o rugăciune

---

68 **Ale celui dintre sfinți Grigorie Sinaitul...**, p. 126

69 Cuviosul Isaia Pusnicul, **op. cit.**, p. 262-263.

70 **Ale celui dintre sfinți Grigorie Sinaitul...**, p. 126-127.

71 Părintele Stăniloae a publicat în ***Filocalia***, volumul al VIII-lea şi apoi în volum studiul **Din istoria isihasmului în Ortodoxia română**, Editura Scripta, Bucureşti, 1992, două metode sau rânduieli ale unor călugări români, privind viața de rugăciune. Cea dintâi este **Tipicul sfintei rugăciuni cea cu mintea, precum s-a primit de la Părintele Iosif** şi a fost consemnată de monahul Ghervasie, la anul 1910, iar cea de-a doua, mai largă, este intitulată **Rânduiala cea bună luată din aşezământul Sfinților Părinți, cum se cuvine călugărului celui ce e în afară de viața de obşte şi petrece de sine , întru luarea aminte a petrece precum şi cei de demult Părinți au petrecut**.

72 Sfinții Varsanufie şi Ioan, **op. cit.**, p. 629.

neîncetată. Rugăciunea umple viața omului de harul dumnezeiesc, încât el ajunge să trăiască totul ca pe o rugăciune, are o atitudine liturgică față de tot ceea ce-l înconjoară. El vede prin lumina duhovnicească a rugăciunii adevărate, gândeşte în logica rugăciunii, trăieşte în duhul şi respirația rugăciunii.

Pe treptele mai înalte ale rugăciunii, "timpul rugăciunii" devine un "timp sfânt", în care omul dialoghează şi se întâlneşte cu Dumnezeu, Il contemplă. Timpul rugăciunii devine astfel timpul veşniciei, timpul lui Dumnezeu - prezentul continuu.

Calitatea în rugăciune

Ca nişte adevărați maeştri ai artei duhovniceşti, ai "filosofiei divine" sau ai "ştiinței ştiințelor", cum este considerată rugăciunea în scrierile ascetice, Părinții filocalici ne dau sfaturi practice, de o valoare capitală, privind modul săvârşirii acesteia.

În privința raportului dintre cantitate şi calitate, în rugăciune, spiritualitatea filocalică, deşi bazată pe o rânduială precisă a rugăciunii, este unanimă în a evidenția calitatea, ca fiind elementul esențial al ei, ce duce spre rugăciunea adevărată.

Evagrie spusese deja că "lauda rugăciunii nu stă în cantitatea, ci în calitatea ei"[73], pentru ca mai apoi Cuviosul Nichita Stithatul să afirme clar că "e bună şi cantitatea în cântarea rugăciunilor, atunci când e stăpânită de stăruință şi luare aminte. Dar, ceea ce dă viața sufletului este calitatea; aceasta pricinuieşte şi roada"[74], arătând, în acelaşi timp, în ce constă calitatea: în a se ruga cineva cu duhul şi cu mintea. Şi se roagă cineva cu mintea când, priveşte la înțelesul ce se află în dumnezeiasca Scriptură şi primeşte prin aceasta urcuşuri de înțelesuri în inima sa, prin cugetări vrednice de Dumnezeu[75].

În efortul de a se aduna în sine în rugăciune şi de a se adresa lui Dumnezeu neîmprăştiat, credinciosul nu trebuie să se piardă în amănunte privind cantitatea, măsura sau modul de a rosti (intonația) stihurilor, după cum nici să-şi creeze reprezentări sau imagini ale lucrurilor meditate, ci trebuie să pătrundă sensul şi semnificația lor interioară, să se gândească la realitățile duhovniceşti înalte, pe care le evocă ele. Cuviosul Nichita Stithatul ne recomandă ca mintea să stăruie în cugetarea lor, până ce sufletul, uimit de iconomia lui Dumnezeu, se va trezi la înaltele lor înțelesuri şi, astfel, se va mişca fie spre preamărirea Lui, fie spre întristarea cea de folos[76].

Tot aşa, Sfântul Ioan Scărarul ne îndeamnă să nu ne pornim la vorbărie multă, ca nu cumva, prin căutarea cuvintelor, să suferim o împrăştiere a minții, ci să ne aducem aminte că un singur cuvânt al vameşului a făcut pe Dumnezeu îndurător şi un cuvânt spus cu credință a mântuit pe tâlhar. În rugăciune, multa vorbire pricinuieşte minții năluciri şi împrăştiere, în timp ce scurtimea şi claritatea ei adună mintea[77].

---

[73] Evagrie Ponticul, **op. cit.**, p. 126.
[74] Cuviosul Nichita Stithatul, **op. cit.**, p. 286-287.
[75] **Ibidem**.
[76] **Ibidem**, p. 183.
[77] Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 405.

Cel dintâi pericol, în privința cantității, îl constituie **obişnuința**, care poate duce la o rostire mecanică, lipsită de profunzime, de duh, a rugăciunilor, fără surprinderea şi experierea adevăratei lor rezonanțe interioare. Pentru a evita astfel de situații, Sfântul Grigorie Sinaitul ne recomandă să alternăm rugăciunile, zilnic. Referindu-se la practica rostirii psalmilor, el ne arată că "trebuie să se schimbe psalmii în fiecare zi, pentru a ațâța râvna şi ca să nu-şi piardă mintea plăcerea, cântând mereu aceleaşi, căci de i se va da această libertate, se va întări şi mai mult în râvnă[78].

Ca un remediu împotriva acestei stereotipizări a rugăciunii şi ca o modalitate de adâncire a sensului ei profund, Cuviosul Nichita Stithatul ne îndeamnă ca, mai mult decât îndeletnicirea cu stihurile, să iubim în rugăciune **metaniile**, care țin locul slujirii. Şi tot la fel, trebuie prețuită mai mult decât starea în picioare - citirea, care este "izvorul rugăciunii curate".

Teolipt, mitropolitul Filadelfiei, ne recomandă plecarea genunchilor, care închipuie căderea păcatului de la noi şi prilejuieşte mărturisirea lui, în timp ce ridicarea înseamnă starea de pocăință, premiza unei vieți întru virtute.

În ***Metoda*** lui Calist şi Ignatie Xanthopol aflăm şi o rânduială privind metaniile. "Iar despre numărul mătăniilor - spun ei - ştim că dumnezeiştii noştri părinți au rânduit trei sute. Atâtea trebuie să facem în fiecare zi şi noapte, în cinci zile ale săptămânii. Căci sâmbăta şi duminica, ca şi în unele săptămâni, ni s-a poruncit să ne oprim de la acestea, pentru anumite rațiuni tainice şi negrăite. Dar sunt unii - adaugă ei - care trec peste acest număr. Iar alții le împuținează. Fiecare după cum îi este puterea sau voința, încheind cu îndemnul: Deci fă şi tu după putere. Dar fericit cu adevărat, şi aceasta în chip înmulțit, este cel ce se sforțează pe sine în toate cele privitoare la Dumnezeu. Căci "Împărăția cerurilor se ia cu sila..." (Matei 11,12)[79].

Ispita în rugăciune

Rugăciunea este cea mai înaltă lucrare a minții, de aceea şi cea mai primejduită de ispita diavolească. Evagrie Ponticul, scriitorul filocalic ce a descris cel mai clar şi în detaliu lupta din rugăciune, spune că "tot războiul ce se aprinde între noi şi dracii necurați nu se poartă pentru altceva decât pentru rugăciunea duhovnicească. Căci lor le este foarte potrivnică şi urâtă, iar nouă foarte mântuitoare şi plăcută"[80] sau, cum spune Ioan Carpatinul, nouă ea ne este "apărătoare" a minții, iar vrăjmaşului "vătămătoare"[81].

Acelaşi lucru îl exprimă şi Sfântul Ioan Scărarul, atunci când spune că "scopul furilor e să fure rugăciunea, ceas de ceas, de la noi"[82].

---

[78] Sfântul Grigorie Sinaitul, **op. cit.**, p. 180.
[79] **A celor dintre monahi Calist şi Ignatie Xanthopol...**, p. 97.
[80] Evagrie Monahul, **op. cit.**, p. 111.
[81] Ioan Carpatinul, **op. cit.**, p. 162.
[82] Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 412

Sfântul Grigorie Sinaitul ne avertizează că sunt **două feluri de războaie în vremea rugăciunii**: unul **al harului dumnezeiesc** şi altul al **înşelăciunii diavoleşti**. Dintre semnele înşelăciunii de la diavoli, Sfântul Grigorie enumeră: împietrirea inimii cea lipsită de umilință, împreunată în unii cu lacrimi întunecate, înălțarea semeață, îmbuibarea pântecelui, multa vorbire, trândăvia, închipuirea de sine şi lauda pentru lucrare, căldura fără dulceață, umedă, stârnirea sălbatică a trupului, nălucirea chipurilor care împing spre împreunarea trupurilor...[83]. Prin toate aceste ispite, diavolul încearcă să îndepărteze de la noi rugăciunea curată.

Rugăciunea, fiind o lucrare spirituală, interioară şi ispita diavolului este, în principal, de ordin interior, chiar dacă adesea, prin intermediul lucrărilor externe. "Sufletul - spune Filotei Sinaitul - e împrejmuit şi îngrădit de către duhurile răutății şi legat cu lanțurile întunericului, neputând, din pricina întunericului din jurul său, să se roage cum vrea. Căci este legat întru ascuns, fiind orb cu ochii dinăuntru. Deci, când va începe să se roage lui Dumnezeu şi să vegheze prin rugăciune, se va izbăvi prin rugăciune de întuneric, căci altfel nu poate cunoaşte că înăuntru, în inimă, este o altă luptă şi o altă împotrivire ascunsă şi un alt război, al gândurilor răutății"[84]. Această luptă interioară din rugăciune, ce se poartă la nivelul conştiinței, a minții şi a inimii, este un adevărat război împotriva gândurilor ispititoare, care caută împrăştierea minții.

Năvălirea diavolilor are intensitatea şi răutatea fiarelor sălbatice. "Dacă te îngrijeşti de rugăciune - spune Evagrie - pregăteşte-te împotriva năvălirii dracilor şi rabdă, cu bărbăție biciuirile lor. Căci vor veni asupra ta ca fiarele sălbatice şi tot trupul ți-l vor chinui"[85].

Potrivit învățăturii ascetice a Sfinților Părinți, puterea diavolului se restrânge, însă, numai la trup. Chinurile pe care le poate aduce el se răsfrâng mai ales asupra trupului, deşi şi sufletul suferă odată cu el. El nu are putere de constrângere asupra voinței omului, pe care de altfel nici măcar nu o cunoşte, dar o bănuie, prin pânda lui. El bănuie doar intențiile şi gândurile noastre, după manifestările noastre externe, din cuvintele, faptele, gesturile noastre. Neputând să pătrundă gândurile noastre cele mai adânci, el încearcă să introducă în planul minții năluciri din exterior, pentru a o risipi, a o împrăştia din concentrarea pe care o implică rugăciunea.

De aceea, lupta pe care o dă rugătorul, în planul conştiinței sale, împotriva momelilor sau atacurilor diavolului, se referă, în principal, la **închipuirile** şi **gândurile rătăcitoare**.

Rodul închipuirilor sau al imaginației îl constituie închipuirile, fanteziile, lucrări ale minții căzute în păcat, lipsită de darul discernământului spiritual. Sfinții Calist şi Ignatie învață că lucrarea imaginației are forme variate: **reprezentarea**, prin care dă imagine lucrărilor percepute prin simțuri şi **imaginația în sens propriu**, o împrăştiere şi rătăcire a minții.

---

[83] **Ale celui dintre sfinți Grigorie Sinaitul...**, p. 167-168

[84] Filotei Sinaitul, **Capete despre trezvie**, în ***Filocalia...,*** volumul IV, p. 126-127.

[85] Evagrie Ponticul, **op. cit.**, p. 118.

Aceste închipuiri pot izvorî din propria noastră minte - *λογισμοι νοεματα* - sau pot fi provocate de diavol - *λογισμοι διαβολοι*. Când cele două forme se asociază, se compun, dau naştere la ceea ce Părinţii numesc *διαλογισμοι*.

Când însă nu izbuteşte să născocească, în mintea celui ce se roagă, imagini sau închipuiri care să-l îndepărteze de rugăciunea curată, atunci diavolul provoacă **mecanismul amintirii**. "Amintirea - spune Evagrie - îţi aduce în vremea rugăciunii sau închipuiri de ale lucrurilor de odinioară, sau griji noi sau faţa celui ce te-a supărat (...). El nu încetează prin urmare, să pună în mişcare icoanele lucrurilor prin amintire şi să răscolească toate patimile prin trup, ca să-l poată împiedica din drumul său mai bun şi din călătoria către Dumnezeu"[86].

Gândurile păcătoase *λογοισμοι* sunt o altă formă de ispită, pe care diavolul încearcă să o strecoare în mintea celui ce se roagă. Împotriva ei, Petru Damaschinul recomandă ca, în vremea rugăciunii, să ne facem mintea fără formă, fără chip, fără culoare, neprimind niumic, fie că e lumină, fie foc, fie altceva şi să ne închidem cugetul, să ne păzim mintea şi gândurile şi să le punem în legătură cu Dumnezeu, să i le jertfim Lui. Acelaşi lucru îl cere şi Sfântul Marcu Ascetul, atunci când ne spune să toate gândurile noastre trebuie închinate lui Hristos, încă din faza lor de geneză sau de "gând întâi născut". Când ne rugăm, să nu îngăduim nicidecum nici unui gând să intre, nici alb, nici negru, nici din dreapta, nici din stânga, nici scris, nici nescris, afară de cererea către Dumnezeu şi de iluminarea şi de raza de lumină ce-i vine părţii conducătoare a sufletului din cer"[87].

Lupta aceasta, pe care o dă diavolul cu scopul de a ne sustrage rugăciunii adevărate, neîmprăştiate, are forme multiple. Aceste "cârduri de draci" se arată rugătorului deodată, din văzduh şi încearcă să-l înspăimânte şi să-i răpească mintea. Acestea, însă, sunt simple stratageme, pentru că ele se tem de contemplativ, dar încearcă să vadă dacă acesta le dă atenţie sau îi dispreţuieşte cu desăvârşire[88]. Diavolul ia diferite înfăţişări, strecoară vedenii şi lumini, atrage sufletul slab într-o stare de fals extaz, dar toate acestea sunt amăgiri, năluciri, înşelări, false vedenii şi tulburări drăceşti, de care Părinţii ne avertizează, cerându-ne să ne ferim de ele şi să nu le primim.

Simeon Metafrastul ne spune că potrivnicul încearcă să zădărnicească eforturile de stăruinţă ale rugătorului, căutând să strecoare în sufletul acestuia piedici precum: somn, trândăvie, greutatea trupului, abaterea gândurilor, nestatornicia minţii, moleşeala şi celelalte iscodiri ale păcatului; necazuri şi năvăliri ale duhurilor rele care ni se împotrivesc şi se ridică cu mânie împotriva sufletului care caută cu adevărat să se apropie de Dumnezeu.

---

[86] **Ibidem**, p. 110.

[87] **Culegere din Sfinţii Părinţi. Despre rugăciune şi luare aminte**, în ***Filocalia...,*** volumul VIII, p. 391.

[88] Evagrie Ponticul, **op. cit.**, p. 119.

Ispitele pe care le aduc ei asupra celui ce se roagă sunt "înfricoşătoare şi sălbatice"[89] şi tulbură mai ales pe cei ce se roagă stăruitor. Asupra acestora, ispita sau năvălirea lor ia, cel mai adesea forme şi mai grele, mergând până la vederea de "forme urâcioase şi sângeroase", de ocări, loviri, strigăte, vătămări, de sabie scoasă împotriva celui ce se roagă sau de lampă năvălind spre vederea lui[90].

El se poate strecura în simțirea sufletului, chiar când ne rugăm, zădărnicind eforturile noastre. O astfel de ispită ne descrie Cuviosul Nichita Stithatul: "Rugându-te şi cântând psalmi Domnului, ia aminte la viclenie. Căci dracii sau ne înşeală, furişându-ne în simțirea sufletului să spunem unele în locul altora, abătând stihurile psalmilor spre hulire, ca să zicem cu gura cele ce nu se cuvin; sau, făcând noi începutul psalmilor, pun sfârşit cuvântului nostru, risipindu-le pe celelalte din minte; sau ne întorc mereu la acelaşi stih, nelăsându-ne, din pricina uitării, să găsim stihul următor al psalmului, sau, aflându-ne la mijlocul psalmului, iau deodată din mintea noastră toată amintirea stihurilor rostite, încât nici nu ne mai aducem aminte ce stihuri aducem iarăşi pe limbă. Iar aceasta o fac ca să ne arunce în negrijă şi în trândăvie şi ca să zădărnicească roadele rugăciunii noastre, punându-ne în minte că s-a făcut târziu..."[91].

La fel şi Sfinții Varsanufie şi Ioan, ne recomandă ca, dacă ne-am împrăştiat cu mintea în rostirea psalmilor, să-i reluăm, până când vom trăi sensul lor. Scopul vrăjmaşului este de a împrăştia slăvirea lui Dumnezeu. Ori, a spune psalmii în continuare înseamnă tocmai a slăvi pe Dumnezeu.

Împotriva acestei lucrări diavoleşti, Sfântul Maxim Mărturisitorul ne recomandă să ne păzim simțurile, să închidem poarta oricărei ispite şi să ne rugăm şi mai intens, să ne adunăm în noi înşine, pentru că pe diavoli îi bate, nu mulțimea psalmilor, ci unirea minții cu rațiunea şi cu simțirea.

Părinții filocalici, adevărații cunoscători şi lucrători ai rugăciunii desăvârşite, ne avertizează şi asupra unei forme şi mai viclene de luptă a diavolului - **"părăsirea drăcească".** Există şi o părăsire iconomică din partea lui Dumnezeu, însă, spre deosebire de aceasta, care are un scop pedagogic, mântuitor, "părăsirea drăcească" caută îndepărtarea nostră de rugăciune şi, prin acesta, moartea noastră sufletească. Vicleşugul acesta constă în faptul că "pentru o vreme se despart dracii între ei înşişi. Şi dacă vrei să ceri ajutor împotriva unora, vin ceilalți în chipuri îngereşti şi alungă pe cei dintâi, ca tu să fii înşelat de ei, părându-ți că sunt îngeri"[92]. Părăsirea din partea diavolului este de scurtă durată şi are ca scop alcătuirea de noi şi mai puternice curse, prin care să ne înstrăineze de virtutea rugăciunii.

Pe cei începători pe calea către rugăciunea curată, îi ispitesc mai ales dracii de-a stânga, însă, atunci când mintea a ajuns să se roage în mod nepătimitor, neîmprăştiat, vin

---

[89] Ioan Carpatinul, **op. cit.**, p. 152.
[90] Evagrie Ponticul, **op. cit.**, p. 118.
[91] Cuviosul Nichita Stithatul, **op. cit.**, p. 288.
[92] Evagrie Ponticul, **op. cit.**, p. 119.

asupra ei dracii de-a dreapta. Aceştia îl ispitesc pe contemplativ cu slava deşartă, făcându-l să se încreadă în eforturile proprii şi să creadă că a ajuns la scopul rugăciunii[93].

Şi, ca o formă dezlănţuită de tulburare, diavolul - aflăm de la Evagrie - atunci când nu poate mişca memoria în vremea rugăciunii, sileşte starea humorală (hormonală) a trupului să aducă vreo nălucire ciudată înaintea minţii şi să o facă pe aceasta să primească o anumită formă.

Dacă am rezistat acestor ispite şi ne-am făcut rugăciunea noastră curat, trebuie să ne păzim şi după aceasta de ispita diavolului, pentru că, după cum ne spune Sfântul Ioan Scărarul, diavolii nu ne lasă nici după rugăciune, ci încearcă să ne supere cu "năluciri necuvenite", căutând să ne prade "pârga sufletului"[94].

Părinţii filocalici subliniază adeseori ideea că, în efortul nostru de a dobândi adevărata rugăciune, omul are ca ajutor împotriva diavolilor, îngerii buni, care îi dau întărire şi încredinţare şi îi luminează înţelesurile celor ce i se întâmplă. Îngerii buni stau de faţă împreună cu noi în rugăciune şi ne îndeamnă să stăruim în ea, bucurându-se şi rugându-se cu noi. "Dacă suntem, prin urmare, cu nepăsare şi primim gânduri potrivnice, îi amărâm foarte tare, dat fiind că ei se luptă atâta pentru noi, iar noi nu vrem să ne rugăm lui Dumnezeu nici pentru noi înşine, ci, dispreţuind slujba noastră şi părăsind pe Stăpânul şi Dumnezeul nostru, petrecem cu necuraţii draci"[95].

Adunarea şi paza minţii în rugăciune

Mintea este considerată de Sfântul Simeon Noul Teolog "soare spiritual, pentru cele văzute şi supuse simţurilor", după chipul lui Dumnezeu, care este "Soare în cele nevăzute şi neînţelese cu mintea" sau "mintea primă"[96].

Sfântul Maxim Mărturisitorul consideră mintea un "adânc ce caută Adâncul dumnezeiesc", nu în sensul că ar fi astfel prin ea însăşi, prin fire, ci prin act; un loc al Adâncului infinit al dumnezeirii, care o umple de înţelesuri infinite. Ea este un adânc prin voinţă, un abis în potenţă, lărgindu-se şi îmbogăţindu-se cu noi sensuri duhovniceşti.

Mintea este una după fiinţa ei, dar multiplă, variată, împrăştiată, după lucrările sale. Această nestatornicie provine fie **de la fire**, fie **din obişnuinţă,** fie **din nepurtare de grijă.**

Locurile în care poate sta mintea sunt, potrivit Părinţilor filocalici, **după fire**, **mai presus de fire** şi **împotriva firii**, iar stările ei : una de **împătimire**, de robie a ei, iar alta de **neîmpătimire**, de libertate.

---

93 **Ibidem**, p. 114-115.
94 Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 263.
95 Evagrie Ponticul, **op. cit.**, p. 110.
96 Sfântul Simeon Noul Teolog, **Cele 225 de capete teologice şi practice**, în ***Filocalia...,*** volumul VI, p. 58.

Potrivit acestei împărţiri filocalice, gândurile sunt, după origine **îngereşti** sau **dumnezeieşti**; **omeneşti** sau **diavoleşti**, iar după esenţa sau conţinutul lor: **simple** sau **nepătimaşe** şi **compuse** sau **pătimaşe**, adică la care s-a asociat un gând păcătos.

Potrivit asceticii ortodoxe, cauza principală a împrăştierii şi rătăcirii minţii a constituit-o ruperea armoniei dintre ea şi inimă, aşa cum era în starea primordială. De aceea, adunarea şi paza minţii constituie un efort de a ne păzi gândurile şi a le pune în permanentă legătură cu Dumnezeu, aflat în adâncul sufletului nostru.

Calist Catafygiotul ne spune că mintea este "pururea mişcătoare", într-o mişcare neîncetată, datorată gândurilor ce îi dau conţinut. Dinamismul ei în constituie tocmai această tindere către Dumnezeu, cu care se uneşte în "odihna înţelegătoare", în "golul îndumnezeitor", în "moartea mistică a minţii", de care vorbesc Părinţii.

Ascetica tradiţională distinge trei etape ale pazei minţii:

1) Adunarea minţii şi a gândurilor din împrăştiere, prin care acestea se unifică în jurul unui centru;

2) Reunificarea lor şi readucerea lor la o gândire simplă;

3) Închiderea minţii în adâncul sufletului şi legarea ei de pomenirea neîncetată a numelui lui Iisus.

Spiritualitatea ortodoxă subliniază permanent faptul că trezvia nu este o simplă tehnică spirituală, un simplu exerciţiu sau performanţă intelectuală, ci rodul unei lucrări constante, a unui efort susţinut de înaintare în viaţa creştină, pe calea eliberării de patimi şi a dobândirii şi practicării virtuţilor, culminând cu smerenia, rugăciunea şi iubirea.

Între rugăciune şi trezvia minţii şi a inimii există o legătură indisolubilă. Trezvia şi rugăciunea se susţin una pe alta, căci atenţia supremă vine din rugăciunea neîncetată; iar rugăciunea din trezvia şi atenţia supremă. Isihie Sinaitul a arătat că atenţia în cugetare apropie de Dumnezeu. "Cu cât eşti mai atent la cugetare - spune el - cu atât te vei ruga cu mai mult dor lui Iisus. Şi, iarăşi, cu cât îţi încetezi cugetarea cu mai puţină grijă, cu atât te vei depărta mai mult de Iisus"[97].

Rugăciunea are nevoie de trezvie, precum "lampa de lumina făcliei"[98] sau, chiar mai mult, "precum nu e cu putinţă soarelui să lumineze fără lumină, aşa nu e cu putinţă să se curăţească inima de întinăciunea gândurilor de pierzare, fără rugăciunea numelui lui Iisus"[99]. Trezvia şi rugăciunea sunt, în plan duhovnicesc, poarta vieţii şi a morţii; de ne curăţim prin trezvie, ne îmbunătăţim, iar de ne întinăm prin lipsa de pază, ne înrăim"[100].

Sfântul Grigorie Sinaitul ne spune că nimeni nu poate să-şi ţină singur mintea şi nu poate alunga de la sine gândurile pătimaşe, dacă nu-l ajută Hristos.

Referindu-se la osteneala minţii, în rugăciune, Cuviosul Isaia Pusnicul vorbeşte de o adevărată răstignire duhovnicească a ei cu Hristos, prin lucrarea virtuţilor; de moartea ei duhovnicească cu Hristos şi înmormântarea ei cu Hristos, faţă de tot ceea ce este

---

[97] Isihie Sinaitul, **Cuvânt despre trezvie şi virtute**, în ***Filocalia...,*** volumul IV, p. 79.

[98] **Ibidem**, p. 82.

[99] **Ibidem**, p. 101.

[100] Avva Dorotei, **Despre trebuinţa de a nu se încrede cineva în înţelepciunea sa**, în ***Filocalia***..., volumul IX, p. 528-529.

simţual, lumesc; dar şi de învierea ei cu Hristos, ori de câte ori sufletul ascultă de voinţa lui Dumnezeu şi o împlineşte.

Starea cea mai înaltă a minţii, experiată în stare de rugăciune curată, desăvârşită, este "tăcerea" apofatică, taină a veacului viitor, cum o consideră Sfântul Isaac Sirul. În stare de rugăciune, mintea se scufundă în abisul înţelesurilor dumnezeieşti, dialoghează cu Dumnezeu, într-o bucurie sau beţie a luminii, inefabilă. Ea devine astfel necoloră, neîmpărţită, fără formă, fără chip, meditând la Dumnezeu. Ea "pătimeşte" în sine întipărirea frumuseţii mai presus de fire şi atotnegrăită. Ea se transcende pe sine, într-un act de totală dragoste şi dăruire lui Dumnezeu. Mintea este răpită şi se scufundă într-un adânc al minunării şi uimirii, ce o umple de o vedere fericită, în "noaptea mistică". Aceasta este treapta cea mai înaltă de apofatism, trăită existenţial, deplin, în rugăciune.

În rugăciunea desăvârşită, mintea "pătimeşte" identitatea desăvârşită cu Dumnezeu, după har şi descoperă tainele teologiei negrăite, sub forma unei neştiinţe totale, în sens de depăşire.

Unirea minţii cu inima, împlinită în rugăciune, desemnează restaurarea naturii decăzute şi fragmentate a omului, redobândirea unităţii sale originare. Rugăciunea inimii este, în acest fel, o întoarcere în paradis, redobândirea stării primordiale de comuniune cu Dumnezeu[101]. Mintea se cunoaşte pe sine, devenind **transparentă, atotstrăvăzătoare** şi **atot-înainte-văzătoare.**

Rugătorul devine pe această treaptă "înger pământesc" şi "om ceresc", dobândind adevărata pacea a minţii. Mintea curăţită devine ea însăşi "soare", "cer înstelat" slujind liturghia tainică a lumii.

Dacă păcatul este considerat din punct de vedere spiritual şi ca o rupere a legăturii şi armoniei dintre minte şi inimă, dintre facultăţile raţionale şi volitive cu cele afective, pe treptele ei cele mai înalte, rugăciunea restabileşte adevăratul raport dintre puterile spirituale ale fiinţei umane, ancorându-le în transcendent.

Rugăciunea lui Iisus

O formă deosebită de rugăciune, o constituie pentru Răsăritul ortodox, **rugăciunea lui Iisus**.

Ea este cunoscută în spiritualitatea răsăriteană sub mai multe denumiri, fiecare exprimând anumite particularităţi ale sale.

Se mai numeşte şi **rugăciunea isihastă**, pentru că a căpătat contur desăvârşit şi a fost cunoscută într-un mediu mult mai larg în secolul al XIV-lea, datorită controversei dintre călugării isihaşti, în frunte cu Sfântul Grigorie Palama şi scolastica apuseană, străină trăirii răsăritene şi reprezentată de călugărul Varlaam din Calabria. În ***Triadele*** sale împotriva lui Varlaam, Sfântul Grigorie Palama a fixat învăţătura, care ulterior va

[101] K. Ware, **Rugăciunea lui Iisus**, Tesalonic, 1992, p. 40.

deveni tradițională, definitorie pentru Răsăritul ortodox, privind necesitatea şi valoarea acestei rugăciuni pentru desăvârşirea creştină.

Este cunoscută şi sub denumirea de **rugăciunea minții** sau **rugăciunea inimii** deşi, pe treptele ei cele mai înalte ea este, de fapt, rugăciunea minții coborâtă în inimă.

Mistica intelectualistă a lui Evagrie Ponticul, în centrul căreia se afla ideea de curățire a minții, pentru a se putea uni cu Dumnezeu, în stare de rugăciune a minții, a primit un corectiv prin spiritualitatea Sfântului Macarie Egipteanul şi mai apoi a Sfântului Diadoh al Foticeii, care au arătat rolul deosebit al minții, dar, în acelaşi timp, şi al inimii, în lucrarea de îndumnezeire a omului. "Rugăciunea minții", despre care vorbeşte Evagrie, devine, astfel, la ei, rugăciunea inimii. "Misticismului intelectualist" al lui Evagrie, Sfântul Macarie îi opune un "misticism al conştiinței harului, al sensibilității dumnezeieşti", misticismul unei vieți deplin conştiente de experiența harului. La aceasta, Diadoh adaugă o spiritualitate ce angajează omul întreg, întreaga ființă umană[102].

Pe o altă treaptă, ea devine **rugăciunea minții în inimă** sau **rugăciunea minții unită cu inima**, pentru că doar unificată în sine însăşi şi coborâtă în adâncul de taină al ființei umane, acolo unde Hristos S-a sălăşluit prin Taina Sfântului Botez şi a luat chip prin practicarea virtuților, adică în inimă, rugăciunea devine cu adevărat lucrătoare şi conduce la o simțire şi o unire tot mai accentuată a celui ce se roagă cu Dumnezeu.

Numirea de **rugăciunea lui Iisus** evidențiază aspectul ei cel mai important, nota ei definitorie, caracteristică, aceea de a fi centrată pe invocarea neîncetată a Numelui lui Iisus. Denumirea aceasta este folosită prima dată de Sfântul Ioan Scărarul care, tot el a descris-o cel dintâi ca *μονολογιστος Ηρηστοs ενχι* - rugăciunea lui Iisus, monologistică sau concisă, constând dintr-o singură frază sau expresie[103].

Aceste denumiri reprezintă nu numai distincții de ordin terminologic, ci şi trepte către rugăciunea adevărată. Începând ca un act conştient de recunoaştere a păcătoşeniei proprii şi a măreției divine, ca o formă de dobândire a discernământului spiritual, rugăciunea înaintează pe calea minții, pe care o restaurează în înțelesurile prime ale lucrurilor, în rațiunile lor prime, divine, pentru a se adânci apoi în inimă, de unde vine ajutorul lui Hristos, fixându-se asupra invocării neîncetate a "preasfântului Său nume". Umplându-se mereu de noi înțelesuri tot mai înalte, sensibilizându-se şi experiind în inimă bucuria prezenței divine, rugăciunea conduce la unirea cu Hristos şi prin El, cu Dumnezeu Treime.

În această rugăciune, în acelaşi timp, hristologică şi trinitară, se află întreaga Scriptură, întregul ei mesaj, redus la esența sa fundamentală: mărturisirea măreției lui Hristos, a filiației Sale divine şi, deci, a Treimii; apoi, prăpastia căderii şi, în sfârşit, invocarea abisului milei divine. Această rugăciune răsună fără întrerupere în adâncul sufletului, ia ritmul respirației; numele lui Hristos este într-un fel “lipit” de respirație.

---

102 Vladimir Lossky, **The Vision of God**, The Faith Press, 1966, p. 91.

103 John Chryssavgis, **Ascent to Heaven. The Theology of the Human Person according to Saint John of the Ladder**, Brookline, Massachusetts, 1989, p. 245.

Numele se înscrie (se gravează) în om; acesta se schimbă în numele lui Dumnezeu, în Hristos[104].

Formularele rugăciunii lui Iisus

Formula completă a acestei rugăciuni este **"Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluieşte-mă!"** În spiritualitatea rusă, mai ales din secolul al XIX-lea, când s-a produs o renaştere în centrul căreia s-a aflat spiritualitatea isihastă, s-au adăugat la aceste cuvinte **"pe mine păcătosul".**
Aceasta este formula completă, însă rostirea ei integrală sau fragmentară, vom vedea, depinde de treapta duhovnicească a celui ce o practică.

Cu privire la metoda rostirii ei, "dumnezeieştii Părinţi - spun Sfinţii Calist şi Ignatie - nu ne-au predat toţi, totdeauna, rugăciunea întreagă. Ci, unul întreagă, altul jumătate, al treilea, o parte, şi altul altfel, poate după puterea şi starea celui ce se roagă[105].

Sfântul Marcu al Efesului explică astfel conţinutul acestei rugăciuni: cuvintele însele din care s-a alcătuit rugăciunea - spune el - nu au fost inventate de Sfinţii Părinţi din proprie iniţiativă şi de către ei înşişi, ci "ei şi-au luat punctele de plecare din însăşi dumnezeiasca Scriptură, de sus şi de la ucenicii de frunte (corifei al lui Hristos) sau, mai bine zis, le-au primit şi ni le-au transmis şi nouă ca pe o moştenire care a coborât şi la ei de la Părinţii". Tot el explică astfel cuvintele rugăciunii:

a) "Doamne" indică firea (Lui) dumnezeiască; sunt dezavuaţi cei ce cugetă că Iisus este un simplu om;

b) Prin "Iisuse", care indică umanitatea (Lui), sunt daţi corbilor cei ce-L socotesc a fi numai Dumnezeu şi că a venit ca om doar prin închipuire (nălucire);

c) "Hristoase", care conţine în sine cele două firi (ale Lui), face să înceteze pe cei ce, socotindu-L a fi amândouă (firile), sunt de părere că (acestea) constituie două ipostasuri despărţite între ele;

d) Iar prin "Fiul lui Dumnezeu" se închide gura celor ce cutează să introducă, în sens invers, un amestec al firilor, proclamând firea dumnezeiască, şi de aici şi pe cea omenească, ca (rămânând) neamestecate şi după unire. Astfel încât aceste patru rostiri sunt ca nişte cuvinte ale lui Dumnezeu şi săbii duhovniceşti care separă între două perechi de erezii opuse, între ele diametral opuse, dar deopotrivă cinstind lipsa de evlavie (necredinţa).

e) Iar pentru cei prunci în Hristos şi nedesăvârşiţi în virtute s-a predat şi adaosul foarte potrivit: "miluieşte-mă", care îi arată (pe aceştia) cunoscându-şi măsurile proprii, şi având nevoie de multă milă de la Dumnezeu, imitând poate pe orbul acela care, dorind să vadă, striga către Iisus care trecea pe lângă el : "Iisuse, miluieşte-mă" (Mc. 10, 47).

---

[104] Paul Evdokimov, **L'Orthodoxie**, Desclee de Bouwer, Paris, 1990, p. 114.
[105] **A celor dintre monahi Calist şi Ignatie Xanthopol...**, p. 110.

f) iar alții, făcând ceva mai iubitor, aduc rostirea la plural şi rostesc rugăciunea astfel: "Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluieşte-ne pe noi", ştiind (adică) pe de o parte că iubirea agapică e plinirea Legii şi a Proorocilor (Rom. 13,10; Mt. 22,40) - ca una ce conține şi recapitulează în sine toată porunca şi făptuirea duhovnicească - iar pe de alta aducând în mod iubitor şi pe frați în comuniunea rugăciunii şi provocând astfel mai bine pe Dumnezeu spre milă, prin aceea că i se adresează lui Dumnezeu Însuşi în interes comun şi cere o milă comunitară, decât este dispusă dumnezeiască (Lui) milă să ne vină într-ajutor prin dreapta credință a dogmelor şi plinirea poruncilor, pe care ambele le-a arătat cuprinzându-le acest scurt stih al rugăciunii[106].

Sfântul Grigorie Sinaitul ne recomandă să strigăm stăruitor cu mintea şi cu sufletul: “Doamne, Iisuse Hristoase, miluieşte-mă!”. Pe urmă, spune el, pentru îngustimea, osteneala şi greutatea lucrului, să ne mutăm mintea la cealaltă jumătate şi să zicem: “Fiul lui Dumnezeu, miluieşte-mă!” Fiecare din aceste părți ale rugăciunii trebuie spusă îndelung pentru ca mintea să se poată gândi la ele.

Tot Sfântul Grigorie Sinaitul, referindu-se la modul cum trebuie să se zică rugăciunea, ne învață că, dintre Părinți, unii o zic în întregime “Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluieşte-mă!”, iar alții pe jumătate, şi anume: “Iisuse, Fiul lui Dumnezeu, miluieşte-mă!”, ceea ce este - spune el - mai uşor pentru neputința minții. Căci aceasta "nu poate să zică în chip tainic, singură de la sine “Domnul Iisus”, întru curăție şi în chip desăvârşit, decât în Duhul Sfânt (I Cor. XII,3). Altfel, va face aceasta bâlbâindu-se ca un copil, neputând să o zică articulat"[107].

În general, Părinții filocalici țin seama în recomandările lor privind tehnica sau metoda acestei invocări, de starea sau treapta duhovnicească a rugătorului. Sfinții Calist şi Ignatie ne spun că "cei înaintați şi desăvârşiți în Hristos se îndestulează cu gândirea fiecăruia din cuvintele "Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu", uneori şi numai cu numele “Iisus”, pe care şi-l întipăresc înăuntru şi-l îmbrățişează cu lucrarea întreagă a rugăciunii, umplându-se, prin el, de o plăcere şi de o bucurie negrăită, care covârşeşte toată mintea, toată vederea şi tot auzul. Prin aceasta, ei, ajungând în afară de trup şi de lume, îşi închid simțurile prin darul şi harul dumnezeiesc şi, cuceriți de iubire ca de o beție fericită, se curățesc, se luminează şi se desăvârşesc ca unii ce oglindesc, de acum, în chip neînțeles, ca o arvună, harul mai presus de fire, fără început şi necreat al dumnezeirii mai presus de ființă"[108]. Cei progresați duhovniceşte se îndestulează, aşadar, cu singura pomenire şi cugetare a fiecărui dintre numirile lui Cuvântului lui Dumnezeu-Om şi prin aceasta se învrednicesc de răpiri, cunoştințe şi descoperiri negrăite, în Duhul Sfânt.

Pentru cei începători şi nedesăvârşiți în virtute, "prunci" duhovniceşti, Părinții au legat de aceste cuvinte "izbăvitoare" ale rugăciunii, cuvântul "miluieşte-mă". "Cel ce

---

106 Sf. Marcu al Efesului, **Explicarea cuvintelor rugăciunii lui Iisus** (Prezentare şi traducere de drd. Ioan I. Ică), în "Mitropolia Ardealului", XXXII (1987) , nr. 5, p. 38.

107 Sfântul Grigorie Sinaitul, **Ale aceluiaşi: despre felul cum trebuie să şadă la rugăciune cel ce se linişteşte**, în ***Filocalia...,*** volumul VII, p. 186-187.

108 **A celor dintre monahi Calist şi Ignatie Xanthopol...**, p. 117.

zice lui Dumnezeu: "miluieşte-mă!", pe de o parte îşi recunoaşte propria neputinţă, iar pe de altă parte înalţă către ceruri un strigăt de nădejde. El nu vorbeşte numai de păcat, ci şi de biruinţa acestuia. El afirmă faptul că, în milostivirea slavei Sale, îl acceptă în ciuda păcatelor săvârşite şi-i cere ca el să se socotească iertat. Rugăciunea lui Iisus conţine astfel nu numai un apel la pocăinţă, ci şi certitudinea iertării şi a mântuirii"[109]. "Mila lui Dumnezeu - spune Părintele Stăniloae - nu e numai un act exterior de dăruire a ceea ce I se cere de către cei ce au nevoie de cele cerute... Mila lui Dumnezeu nu e numai un gest exterior unit cu indiferenţa interioară, ci o participare lăuntrică la durerea acelora faţă de care are milă. E o adâncă taină în această privinţă a lui Dumnezeu de a participa la durerile făpturilor Sale... Dar tocmai participarea lui Dumnezeu la suferinţa făpturilor Lui Îl îndeamnă să le dăruiască ceea ce le lipseşte, adică să Se dăruiască pe Sine însuşi, şi dacă ele voiesc Să-L primească, prin aceasta să le vindece de durerile lor spirituale şi trupeşti de care suferă. Aşa a rânduit Dumnezeu să fie raportul între Sine şi făpturile Sale; nu un raport între Cel nesimţitor la durerile lor, care ştie doar teoretic, raţional, de viaţa lor concretă cu lipsurile care pot să se ivească în ea şi între făpturi ce suferă din lipsa comuniunii cu El, ci un raport viu, patetic, vibrant al ambelor părţi. Mila lui Dumnezeu e taina unui Dumnezeu viu, nu a unui Dumnezeu, încremenit în simţirea Lui"[110].

Aceeaşi Părinţi Calist şi Ignatie Xanthopol consideră, însă, că este îngăduit şi începătorilor să se roage uneori cu toate cuvintele rugăciunii, alteori cu o parte a ei, dar "înăuntru inimii şi neîncetat" şi să nu schimbe des felul rugăciunii, ca nu cumva mintea, prin schimbarea şi mutarea lor deasă să se obişnuiască cu nestatornicia şi cu abaterea şi să pătimească, prin aceasta, o împrăştiere şi o rătăcire de la adevăratul sens al rugăciunii.

Prin invocarea repetată şi conştientă a cuvintelor “Doamne, Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu”, mintea se întinde, se înalţă în chip negrăit şi nematerial către Însuşi Mântuitorul Iisus Hristos Cel pomenit. Iar prin invocarea iertării şi ajutorului divin - “miluieşte-mă” - mintea se reîntoarce în sine însăşi, intră în adâncul de taine care este însuşi sufletul omenesc.

Astfel, cel ce se nevoieşte în practica rugăciunii, ajunge la obişnuinţa de a se ruga nesilit, neîmprăştiat, curat şi adevărat. Ajunge la deprinderea ca mintea lui să stăruie în inimă şi să nu o introducă cu forţare sau fără luare aminte, ci să stăruie pururea în ea şi să se roage astfel neîncetat[111].

În privinţa modului rostirii rugăciunii, Sfântul Grigorie Sinaitul ne spune că este bine a rosti rugăciunea cu gura, meditând, în acelaşi timp cu mintea la esenţa ei, şi aceasta, spune el, deoarece "uneori slăbeşte mintea a o grăi, lenevindu-se; iar alteori gura. De aceea trebuie să ne rugăm şi cu gura şi cu inima. Dar trebuie să o spunem liniştit şi fără zgomot, ca nu cumva glasul să tulbure simţirea şi atenţia minţii şi să le împiedice. Aceasta până ce mintea, obişnuindu-se cu lucrarea, va înainta în ea şi va lua

---

[109] K. Ware, **op. cit.**, p. 26-27.

[110] Preot Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, **Spiritualitate şi comuniune în Liturghia ortodoxă**, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1986, p. 202-203.

[111] **A celor dintre monahi Calist şi Ignatie Xanthopol...**, p. 117.

putere de la Duhul să se roage în întregime şi cu putere. Atunci nu mai e de trebuință să se rostească cu gura, dar nici nu se mai poate. Atunci ajunge să se facă toată lucrarea numai cu mintea"[112].

Spiritualitatea ortodoxă face, astfel, o ierarhizare şi în ceea ce priveşte treptele sau gradele rugăciunii lui Iisus, până la rugăciunea inimii, gradul sau înplinirea ei deplină. Există o formă **orală** sau **vocală** a ei, care are ca scop dezvoltarea uşurinței şi obişnuinței de "adunare", de concentrare către interiorul ființei noastre şi, în acest fel, de interiorizare a cuvintelor ei. Pe o treaptă mai înaltă, ea trece de pe buze, în interior, în mintea noastră, curățită de patimi, devenind o meditare continuă la Mântuitorul Iisus Hristos şi la lucrarea Sa de restaurare ontologică a ființei noastre. Împlinirea deplină a rugăciunii lui Iisus este rugăciunea inimii, superioară rugăciunii mintale, rugăciune a întregii noastre ființe, a minții unificată cu inima. Astfel, rugăciunea lui Iisus intră în inimă, se uneşte cu respirația şi domină întreaga noastră personalitate. Omul însuşi devine o rugăciune neîncetată, o ființă orantă. Rugăciunea inimii, la cei desăvârşiți, ia forma unei rugăciuni mistice neîncetate, "odată ce contemplativul nu se mai forțează să se roage, iar rugăciunea există şi lucrează în el pentru că Duhul Sfânt se roagă în el[113].

Aşadar, rugăciunea lui Iisus începe cu o fază orală sau vocală, ca o rugăciunea exterioară, rostită; se înalță către rugăciunea mintală, mult mai interioară; pentru a se adânci, a se cufunda în inimă, ca rugăciune a inimii, adevărata rugăciune ce poate conduce spre unirea cu Dumnezeu.

În privința numărului invocărilor, nu găsim o precizare clară în scrierile filocalice. Părinții duhovniceşti se mulțumesc să ne recomande să o practicăm până când ajunge să se unească cu ritmul respirației. Mai pe larg vorbeşte, însă, despre aceasta lucrarea de profundă inspirație filocalică ***Pelerinul rus,*** în centrul căreia se află tocmai recomandarea şi metoda invocării numelui lui Iisus. Pelerinul, un credincios simplu, auzind în biserică îndemnul de a ne ruga neîncetat (I Tes. 5,17), primeşte sfat de la Părintele său să practice rugăciunea lui Iisus, neîncetat. El începe cu 3.000 de invocări pe zi, apoi ajunge la 6.000, iar apoi la 12.000. Practicând mai mult timp această rugăciune, pelerinul ajunge la rugăciunea continuă, neîncetată.

Tehnica corporală sau metoda rugăciunii lui Iisus

Creştinismul depăşeşte toate celelalte concepții despre trup, prin valoarea deosebită pe care o acordă acestuia. Din temniță sau închisoare a sufletului, trupul devine în concepția creştină, împreună colaborator al acestuia în lucrarea de mântuire, "templu al Duhului Sfânt".

Rugăciunea implică ființa umană în întregimea ei - trup şi suflet. Numai implicând activ trupul, rugăciunea poate aparține cu adevărat omului în totalitatea sa. În

---

112 Sfântul Grigorie Sinaitul, **op. cit.**, p. 186-187.

113 George A. Maloney S.J., **Prayer of the Heart**, Notre Dame, Indiana, 1981, p. 137.

concepția biblică, ființa umană este un tot psiho-somatic şi nu un suflet încătuşat într-un trup de unde ar voi să se se elibereze. Ființa umană este constituită de unitatea integrală a sufletului şi a trupului. Trupul nu constituie un obstacol ce trebuie depăşit, un element material destinat descompunerii şi uitării, ci are un rol pozitiv în viața duhovnicească, fiind înzestrat cu energii specifice ce pot fi de mare folos în lucrarea rugăciunii[114].

Tehnica corporală se referă, în special, la postura exterioară, la controlul respirației, precum şi la explorarea interioară.

În privința tehnicii sau a metodei corporale, trebuie precizat foarte clar că unii dintre Părinții filocalici, deşi prezintă unele metode fizice, trupeşti, de înlestire a rugăciunii curate, a rugăciunii minții spre interioarul sufletului, nu le consideră o condiție absolut necesar, indispensabilă progresului spre rugăciunea inimii. Această metodă sau tehnică nu este un scop în sine, ci o lucrare auxiliară, menită să ajute omului să se adune. Ceea ce accentuează, însă aceşti scriitori duhovniceşti, în mod constant, este că scopul sau ținta pe care o vizează ea este trezvia, paza minții şi a inimii, nepătimirea, tăierea oricărui prilej şi posibilitate de pătrundere a ispitei din exterior, în sufletul omului. Dacă vorbesc totuşi despre această metodă "isihastă", se observă clar că o recomandă mai ales celor începători în această lucrare martirică de trezvie.

Precizări mai în detaliu privind postura trupului şi ritmul respirației aflăm la Sfântul Grigorie Sinaitul şi la Nichifor din Singurătate.

Sfântul Grigorie Sinaitul, părintele rugăciunii isihaste, dă în această privință, următoarea recomandare: "Şezând deci de dimineața pe un scaun ca de-o palmă, adună-ți mintea din partea conducătoare, în inimă, şi ține-o în ea. Aplecându-te apoi cu încordare, ca să simți durere în piept, în umeri şi în grumaj, strigă stăruitor cu mintea sau cu sufletul: "Doamne, Iisuse Hristoase, miluieşte-mă!". Pe urmă, pentru îngustimea, osteneala şi greutatea lucrului, ca unul ce e făcut continuu (fiindcă cele trei cuvinte nu sunt o mâncare care se poate mânca continuu, iar cei ce Mă mănâncă pe Mine vor flămânzi încă" (Ințel. Sir. XXXIX, 21), mută-ți mintea la cealaltă jumătate şi zi: "Fiul lui Dumnezeu, miluieşte-mă!"[115].

Autor al ***Metodei sfintei rugăciuni şi atenției – Μεθοδος τις προσευχος και προσοχος*** este considerat Sfântul Simeon Noul Teolog, această metodă fiind un rezumat al spiritualității sinaite, pe care Sfântul Simeon ar fi îndreptat-o spre isihasm[116].

Sfântul Simeon Noul Teolog, vorbind despre trei feluri de rugăciune, arată modul în care se poate ajunge la rugăciunea curată, ajutându-ne la această de această metodă corporală: "şezând într-o chilie liniştită şi într-un colț retras, ia aminte să faci ceea ce îți spun: Închide uşa şi ridică-ți mintea de la tot ce e deşert sau vremelnic. Apoi întoarce-ți partea de jos a obrazului tău, sau barba ta spre pieptul tău, ca să iei aminte, cu mintea ta şi cu ochii tăi sensibili la tine însuți. Şi ține puțin şi respirația ta, ca să ții şi mintea şi să

---

[114] K. Ware, **op. cit.**, p. 43.

[115] Sfântul Grigorie Sinaitul, **op. cit.**, p. 186-187.

[116] Magistrand Ion I. Bria, **Simțirea tainică a prezenței harului după Sfântul Simion Noul Teolog**, în "Studii Teologice", an VIII (1956 , nr. 7-8, p. 479-480.

afli locul unde este inima ta şi acolo să fie în întregime şi mintea ta. La început vei afla un întuneric şi o grosime de nestrăbătut. Dar stăruind şi făcând acest lucru ziua şi noaptea, vei afla, o minune, o bucurie nesfârşită. Căci îndată ce văzduhul ce se află în mijlocul inimii, vede ceea ce nu crede. Vede văzduhul ce se află în mijlocul inimii şi se vede pe sine în întregime luminoasă şi plină de puterea de deosebire. Şi de aci înainte, îndată ce mijeşte un gând, încă înainte de a se alcătui şi de a lua chip îl izgoneşte cu chemarea lui Iisus Hristos şi-l face să se mistuie"[117].

Din ambele texte, se distinge clar rolul de accesoriu al acestei metode în itinerariul spiritual către adâncul fiinţei noastre, loc al prezenţei Duhului Sfânt.

Puterea numelui lui Iisus

Rugăciunea lui Iisus, prin conţinutul şi roadele ei, se află în centrul întregii spiritualităţi răsăritene, este "inima Ortodoxiei"[118]. Iar, în cadrul acesteia, locul esenţial îl ocupă invocarea sau pomenirea numelui Său.

Paza inimii sau trezvia, spre care tinde rugătorul, se realizează prin pomenirea neîncetată a numelui lui Iisus, prin care sunt îndepărtate toate ispitele.

Spiritualitatea filocalică acordă o valoare şi un rol deosebit numelui lui Iisus. Isihie Sinaitul vorbeşte despre "dulcele şi bunul nume al lui Iisus"[119], care aduce cu adevărat, pace sufletului şi golire de gânduri pătimaşe; Filotei Sinaitul ne spune că prin invocarea cu credinţă a "numelui sfânt şi prea cinstit al Domnului Iisus"[120], rugătorul află reazemul esenţial, ajutorul fundamental în lucrarea sa.

Prin invocarea neîncetată a lui Dumnezeu, ne curăţim inima noastră de "gândurile pătimaşe" şi izgonim pe vrăjmaşii spirituali din ea, ne vindecăm de "răul uitării şi cele ce izvorăsc din ea"[121]. Prin chemarea lui Dumnezeu, mintea primeşte o schimbare dumnezeiească.

Chemarea continuă a lui Iisus nimiceşte nu numai patimile, ci şi lucrarea lor. În lipsa preasfântului şi preadulcelui nume, "totul se surpă în chip înfricoşat, mai bine zis,

---

[117] Sfântul Simeon Noul Teolog, **Metoda Sfintei rugăciuni şi atenţiuni...**, p. 536-537.

[118] Spidlik, **op. cit.**, p. 3... Olivier Clement, în **La priere de Jesus**, arată că rugăciunea lui Iisus, "piatra unghiulară" a spiritualităţii răsăritene, deşi a pătruns în medii occidentale largi, nu se bucură de o apreciere corectă. Astăzi, în Apus, spune autorul, există uneori tendinţa de a obiectiva această rugăciune, de a o asimila metodelor împrumutate din Orientul necreştin, precum dhikr-ul musulman, japa-yoga hindusă, nembutsu japonez, adică de a o izola de contextul ei eclesial şi de aspectul ei fundamental ascetic. Ea este privită mai ales ca o metodă sau tehnică individuală de progres spiritual şi de contact cu divinitatea, percepută şi aceasta diferit.

Ruptă, însă, de contextul ei ascetic şi eclesial, rugăciunea lui Iisus îşi pierde valoarea ei, devenind o tehnică la îndemâna tuturor, dar neducând la adevăratul ei sens, la adevărata ei finalitate.

[119] Isihie Sinaitul, **op. cit.**, p. 88.

[120] **Ibidem**, p. 108.

[121] **Ibidem**, p. 66.

nimic nu mai avem din cele ce ne sunt de folos"[122], iar avându-l pe acesta în suflet, "tot ce ne este potrivnic se depărtează, nici un bine nu ne mai lipseşte şi nimic nu ne este cu neputinţă"[123].

Chemarea, invocarea sau pomenirea Numelui Domnului este "lucrare înfricoşătoare şi prea cinstită, mai presus de orice nume şi lucrare"[124], "născătoare de lumină şi desfătare, ce nu se poate învăţa decât prin experienţă"[125].

Precum fără corabie nu se poate trece marea, tot la fel, fără rugăciunea şi chemarea neîncetată a lui Iisus, "nu este cu putinţă a izgoni momeala gândului rău"[126]. Numele lui Iisus "biciuieşte pe vrăjmaşi". Chemarea lui Iisus preface în cenuşă amăgirile drăceşti, nepermiţându-le "să-şi arate minţii în oglinda cugetării, nici începutul intrării, pe care unii o numesc momeală, nici vreun chip oarecare şi nici să grăiască niscai cuvinte în inimă"[127]. Numele lui Iisus opreşte orice ispită, orice "chip drăcesc" să pătrundă în planul conştiinţei, nimicindu-l încă din starea de momeală sau chiar şi mai mult, de "cuvânt interior". Numele Domnului nostru Iisus Hristos, coborând în adâncul inimii, "smereşte pe balaurul care stăpâneşte pe întinderile ei"[128].

Prin aducerea aminte continuă a numelui lui Iisus, se curăţă văzduhul inimii şi al minţii de nourii întunecoşi şi de vânturile duhurilor răutăţii. În acest orizont curăţit de patimă şi păcat, străluceşte lumina dumnezeiască a lui Iisus. Această pomenire a Domnului Iisus întoarce sufletul la strălucirea sa firească, dă inimii formă dumnezeiască, naşte în mintea rugătorului o "anumită stare dumnezeiască"[129]. Numele lui Iisus, strigat cu curăţie în adâncul inimii, e un izvor nesecat din care izvorăsc cu prisosinţă toate bunătăţile[130].

Filotei Sinaitul ne spune că "pomenirea bucuroasă a lui Dumnezeu, adică a lui Iisus, obişnuieşte să împrăştie cu iuţimea inimii şi cu încruntarea mântuitoare toate vrăjile gândurilor, înţelesurile, cuvintele, nălucirile, chipurile întunecoase şi, simplu vorbind, toate mijloacele prin care luptă cu aprindere atotpierzătorul, căutând să înghită sufletele. Iar Iisus cel chemat le arde pe toate cu uşurinţă, căci în nimic altceva nu se află mântuirea noastră decât în Iisus Hristos. Numele Domnului Hristos, chemat neîncetat, ne uşurează de toate greutăţile şi, cu vremea, când ne obişnuim şi ne îndulcim cu el, ajungem să cunoaştem prin cercare că acest lucru nu e cu neputinţă, nici greu, ci cu putinţă şi uşor[131].

---

[122] **A celor dintre monahi Calist şi Ignatie Xanthopol...**, p. 31-32.
[123] **Ibidem**.
[124] **Ibidem**.
[125] Isihie Sinaitul, **op. cit.**, p. 79.
[126] **bidem**, p. 92.
[127] **Ibidem**, p. 102.
[128] **A celor dintre monahi Calist şi Ignatie Xanthopol...**, p. 110.
[129] Isihie Sinaitul, **op. cit.**, p. 80-81.
[130] **A celor dintre monahi Calist şi Ignatie Xanthopol...**, p. 27.
[131] **Din viaţa Sfântului Grigorie, arhiepiscopul Salonicului...**, p. 550.

Numele lui Iisus este **numen praesens**, Dumnezeu este cu noi, Emanuel. Invocarea Sa prelungeşte Întruparea Sa în ființa noastră[132]. Numele Lui devine "temelia ontologică a rugăciunii, substanța ei, puterea, îndreptățirea ei"[133]. El face simțită prezența lui Iisus în viața noastră, o prezență lucrătoare prin dragoste[134].

Numele lui Iisus, aflat în centrul rugăciunii către El, devine "o cheie mistică a lumii, un instrument al ofrandei tainice a tuturor lucrurilor şi a tuturor ființelor, pecetea dumnezeiască pe această lume"[135].

Darul rugăciunii

Pe treapta ei cea mai înaltă, rugăciunea este trăită ca un dar cu care Dumnezeu binecuvintează viața contemplativului. Viața lor însăşi, o respirație în Duhul Sfânt, devine o rugăciune neîncetată.

Acest dar, această harismă excepțională este întâlnită la puțini dintre Părinții duhovniceşti. La aceştia, rugăciunea lui Iisus devine spontană, continuă, o stare supranaturală, în marginile existenței umane potențată de lucrarea desăvârşitoare a harului divin. La această "elită" duhovnicească, rugăciunea devine stilul sau ritmul vieții însăşi; ei devin rugăciune. Întreaga lor viață este o permanentă cugetare, o permanentă trăire a comuniunii cu Dumnezeu, Cel invocat în rugăciune. Chiar şi în somn, ei au mintea atentă la pomenirea lui Hristos. Nu numai stările lor conştiente, ci şi cele de veghe, constituie o rugăciune.

Ascetica răsăriteană delimitează următoarele trepte, până la această stare:

1) Evitarea lăcomiei de somn şi practicarea veghei scurte;

2) Pătrunderea invocației lui Iisus în planul conştiinței, în starea de ațipire, de veghe;

3) Meditarea neîntreruptă la Dumnezeu;

4) Etapa în care rugătorul este un veghetor, un achimit; el nu doarme aproape de loc; însăşi starea de somn capătă la el consistență spirituală, devine conştiință a prezenței lui Dumnezeu în viața sa. El nu mai primeşte viziuni despre **mundus imaginalis**, pentru că el a dobândit darul străvederii în cele duhovniceşti, el este un înainte-văzător sau un vizionar, în adevăratul sens al cuvântului.

---

[132] Paul Evdokimov, **op. cit.**, p. 115.

[133] S. Bulgakov, **Filosofia imena**, Paris, Ymca Press, 1953, p 212, la Preot Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, **Spiritualitate şi comuniune...**, p. 307. Foarte interesante şi de valoare sunt observațiile făcute de Tomas Spidlik, cu privire la justa valoare a invocării numelui lui Iisus. Cinstirea numelui lui Iisus este - spune el - rezultatul unei conştientizări a sentimentului creştin, fiind asociat în general ascezei. Trebuie, însă, evitată greşeala unor călugări ruşi, în frunte cu S. Bulgakov, numiți "idolatri ai numelui", care, în 1912-1913 au tulburat Biserica rusă, prin doctrina despre o aşa-zisă putere dinamică şi cvasi-sacramentală a numelui lui Dumnezeu.

[134] George A. Maloney S. J., **op. cit.**, p. 146.

[135] K. Ware, **op. cit.**, p. 70.

Darul rugăciunii este însoțit de unele semne sau fenomene spirituale deosebite, extraordinare.

Căldura şi lacrimile din rugăciune, lumina şi vedeniile.

Părinții vorbesc de unele fenomene, de natură sufletească, ce însoțesc uneori treptele superioare de rugăciune, dintre care căldura, din care izvorăsc lacrimile şi vedeniile sau descoperirile, extazul sau răpirile, pe care sufletul le are în starea de rugăciune desăvârşită.

Căldura este considerată, în general, o roadă a rugăciunii curate şi neîmprăştiate. Ea izvorăşte din dragoste şi duce la extaz. Autorii duhovniceşti ai Filocaliei disting o **căldură inițială** sau **începătoare**, care se iveşte la începutul rugăciunii, din osteneală şi o **căldură** ce izvorăşte din rugăciunea desăvârşită şi se topeşte în râul lacrimilor.

Cea dintâi este mai mult un efect al lucrării ascetice şi a ostenelii în rugăciune. Căldura ce izvorăşte din rugăciunea desăvârşită în inimă - spun Sfinții Calist şi Ignatie Xanthopol - "e focul pe care Iisus Hristos a venit să-l arunce pe pământurile inimii noastre care mai înainte erau purtătoare de mărăcinii patimilor, iar acum sunt, prin har, purtătoare de Duh..."[136]. Această rugăciune - spun ei - topeşte în chip negrăit tot ceea ce împiedică rugăciunea cea dintâi să se facă rugăciune desăvârşit curată[137].

Ioan Carpatinul vorbeşte chiar despre "focul rugăciunilor către Dumnezeu", iar Sfântul Ioan Casianul vorbeşte despre o anume "rugăciune de foc", ca expresie a dragostei depline față de Dumnezeu. Aceasta este experierea inefabilă a lui Dumnezeu, stare ce depăşeşte orice sentiment omenesc şi nu poate fi surprinsă cu ajutorul cuvintelor. Ea este, mai degrabă, o experiere a luminii dumnezeieşti, în suflet.

Sfântul Simeon Noul Teolog, teologul prin excelență al simțirii harului, îl consideră pe Dumnezeu "foc", iar sufletul fiecăruia dintre noi - o "candelă", care se împărtăşeşte de focul divin, pe măsura eforturilor sale[138].

Părinții spun că din această căldură suprafirească, roadă a intensității lucrării Duhului Sfânt asupra sufletului ce se roagă, izvorăsc lacrimile. Sfântul Simeon, considerându-l pe Dumnezeu soare sau foc duhovnicesc, în lumea celor necreate, arată şi raportul dintre El şi firea creată. Căldura rugăciunii naşte foc - spune el - iar focul iarăşi căldura şi din amândouă se aprinde flacăra, izvorul lacrimilor. De fapt, flacăra o

---

[136] **A celor dintre monahi Calist şi Ignatie Xanthopol...**, p. 123.
[137] **Ibidem**.
[138] Diac. Asist. Ioan I. Ică, **"Catehezele" Sfântului Simeon Noul Teolog - un program de înnoire duhovnicească a Bisericii Ortodoxe. Duhul Sfânt - cheia Scripturii şi a vieții creştine autentice. Catehezele 24 şi 33** (traducere şi prezentare), în "Mitropolia Ardealului", an XXXIV (1989) , nr. 6, p. 71.

odrăsc şiroaiele, iar şiroaiele nasc flacără. Din această flacără, rod al lucrării harice, se nasc "lacrimile dorului de Dumnezeu"[139], care dau sufletului "o dulceață negrăită"[140].

Plânsul duhovnicesc este, la Sfinții Părinți, expresia unei minți şi a unui suflet restaurate în starea de curăție şi reajunse la "simțirea înțelegătoare". Este "străpungerea inimii, cu durerea sufletului, cu mărturisirea greşelilor, cu suspiune nevăzute"[141].

Plânsul - aflăm de la Sfântul Simeon Noul Teolog - este îndoit în lucrările lui. Unul este ca "apa", care stinge prin lacrimi văpaia patimilor şi curăţeşte sufletul de întinăciunea pricinuită de ele. Superior acestuia este unul ca "focul", care face viu, care reaprinde şi încălzeşte şi face înfocată inima şi o înflăcărează de dragostea şi de dorul lui Dumnezeu[142]. La fel, Sfântul Ioan Scărarul vorbeşte despre un plâns, natural care izvorăşte, de la fire şi unul duhovnicesc sau plânsul neîncetat după Dumnezeu, care ne scuteşte de plânsul veşnic[143].

Cel ce a ajuns la darul plânsului duhovnicesc, spune Petru Damaschinul, "se face întărit ca o stâncă şi nu mai e clintit de nici un vânt sau val al vieții, ci e pururea la fel, în prisosință şi în lipsă, în bună stare, în cinste şi în ocară... El cunoaşte cu bună pătrundere că toate trec, şi cele dulci şi cele dureroase şi că viața aceasta este cale spre veacul viitor şi că chiar dacă nu vrem noi, se fac cele ce se fac şi în zadar ne tulburăm şi ne păgubim de cununa răbdării şi ne arătăm potrivnici voii lui Dumnezeu, fiindcă toate câte le face Dumnezeu, sunt foarte bune şi noi suntem neştiutori"[144]. Acest plâns rodeşte în lacrimi.

În trăirea şi simțirea duhovnicească a Părinților filocalici, lacrimile sunt de mai multe feluri, după izvorul sau geneza lor. Există **lacrimi fireşti** sau **naturale**, ca un mod de manifestare a sentimentelor fireşti, umane, şi există **lacrimi duhovniceşti**, expresie a vieții duhovniceşti îmbunătățite.

În mod fundamental, darul lacrimilor este legat de smerita cugetare, căci, spune Cuviosul Nichita, "este cu neputință să-şi deschidă cineva izvorul lacrimilor, fără o adâncă smerită cugetare"[145].

Sfântul Ioan Scărarul învață că lacrimile pot proveni de la fire, dintr-un necaz potrivnic, din lăudare, din slavă deşartă, din curvie, din dragoste, din aducere aminte de moarte[146].

Potrivit Sfântului Simeon, plânsului îi premerge smerenia şi îi urmează o bucurie şi o veselie negrăite. Acestei bucurii îi urmează nădejdea, care face încredințarea după mântuire mai puternică[147].

---

[139] Sfântul Simeon Noul Teolog, **Imnele iubirii dumnezeieşti**, în Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, **Studii de teologie dogmatică ortodoxă**, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1990, p. 508.

[140] **Ibidem**, p. 509.

[141] Evagrie Ponticul, **op. cit.**, p. 109.

[142] Sfântul Simeon Noul Teolog, **Cele 225 de capete teologice şi practice...**, p. 64.

[143] Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 172.

[144] **Învățăturile duhovniceşti ale Sfântului Petru Damaschin...**, p. 54.

[145] Cuviosul Nichita Stithatul, **op. cit.**, p. 275.

[146] Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 174.

[147] Sfântul Simeon Noul Teolog, **op. cit.**, p. 174.

Cuviosul Nichita consideră că organul din care izvorăsc lacrimile este "simțirea înțelegătoare". Această expresie are, la Părinții îmbunătățiți o valoare și semnificație profundă. Ea echivalează, oarecum cu mintea curățită de orice reprezentare sau închipuire. Ea se folosește mai ales atunci când este vorba de rugăciunea desăvârșită. "Simțirea înțelegătoare" este mintea curățită de orice gând și coborâtă în inimă, în continua meditare la numele lui Iisus. Simțirea înțelegătoare nu se referă la înțelegerea teoretică, rece, obiectivă, nici la cunoașterea discursivă, logică, ci este o conștiință și totodată o simțire a prezenței lui Dumnezeu. Curgerea lacrimilor aduce "simțirii înțelegătoare" uneori amărăciune și durere; alteori veselie și bucurie. Când ne curățim prin pocăință de veninul și de întinăciunea păcatului, simțim mai mult greutate, amărăciune și durere. Dar când ne-am curățit prin lacrimi și am fost eliberați de patimi, experiem, sub mângâierea Duhului Sfânt, bucuria și dulceața de negrăit, pe care o provoacă lacrimile de umilință[148].

Sfântul Isaac Sirul vorbește de " lacrimi care ard" și de "lacrimi care îngrașă". Cele care ard sunt lacrimi de străpungere, de pocăință. Ele usucă și ard trupul. "Lacrimile din rugăciunea ta - spune Sfântul Ioan Scărarul - sunt un semn al milei lui Dumnezeu, cu care s-a învrednicit sufletul tău în pocăința lui și că a fost primită și că a început să intre prin lacrimi în câmpia curățeniei. Căci ochii nu pot vărsa lacrimi de nu vor fi înlăturate gândurile cele trecătoare"[149]. Aceste lacrimi izvorăsc mai mult din frica de Dumnezeu și de pedepsele pentru păcatele noastre, din frica de moarte și de judecata la care vom fi supuși după moarte.

Ele sunt un al doilea botez curățitor al sufletului, o prelungire în viața noastră a apelor purificatoare ale Botezului. Efectul acestor lacrimi este asemănător cu cel al apei baptismale, în care se dizolvă împietrirea sufletului și prin care materia se spiritualizează, se pnevmatizează. De aceea, Sfântul Grigorie Palama nu întâmplător consideră botezul lacrimilor mai dureros decât Taina Sfântului Botez, dar nu mai mic decât acesta, ci dimpotrivă, mai mare. Dacă primul Botez șterge păcatele săvârșite, fără a da puterea de a nu mai păcătui, botezul lacrimilor de umilință șterge și păcatele săvârșite de la Botez.

Sfântul Ioan Scărarul consideră rugăciunea "maica lacrimilor și fiica lor"[150] deoarece adevărata rugăciune este legată de sentimentul de păcătoșenie, pe de o parte, de nimicnicia ființei umane. Acestea sunt lacrimile curățitoare, de pocăință, ce stau la baza plânsului duhovnicesc și a rugăciunii curate. Dar, legată de smerita cugetare, rugăciunea curată se naște din lacrimi și rodește lacrimi, se naște din lacrimile de pocăință ale sufletului nostru și rodește lacrimile duhovnicești mântuitoare, rod al Duhului Sfânt, căci lacrimile însoțite de pocăință sunt - potrivit Sfântului Simeon - semnul vizitei și ajutorului duhovnicesc.

---

[148] Cuviosul Nichita Stithatul, **op. cit.**, p. 241.
[149] Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 185.
[150] **Ibidem**, p. 403.

Cele care îngraşă curg nesilit, de la sine, şi înfrumusețează şi îngraşă trupul şi duc la țara bucuriei. Ele nu mai sunt lacrimi de teamă, de frică, lacrimi izvorâte din frica de pedeapsă, lacrimi de robi, ci lacrimi de aleşi ai lui Dumnezeu, lacrimi de bucurie, care hrănesc şi înmiresmează viața duhovnicească a rugătorului.

Lacrimile de pocăință, curățitoare, devin, astfel, pe treptele superioare ale rugăciunii, lacrimi de bucurie, de copleşire, de smerenie în fața măreției şi bunătății divine.

Lacrimile duhovniceşti sunt, astfel, expresia rugăciunii interioare, făcută cu participarea întregii noastre ființe. Ele mărturisesc despre un suflet curățit de păcate şi patimi, devenit transparent lucrării harului divin. De aceea, în spiritualitatea ortodoxă, "darul lacrimilor" - ***donum lacrimarum*** - este legat de darul discernământului duhovnicesc şi al rugăciunii curate. Sfântul Grigorie Palama arată valoarea deosebită a lacrimilor duhovniceşti în atingerea rugăciunii desăvârşite, spunând că aceste lacrimi iubitoare de Dumnezeu "întraripează rugăciunea, luminează ochii minții, păstrează harul Botezului, iar dacă se pierde, îl readuce"[151].

Sfântul Isaac vorbeşte despre un anume progres sau urcuş duhovnicesc real, prin lacrimi. Inițial, expresie a pocăinței sufleteşti, lacrimile devin apoi lacrimi de mulțumire, de recunoştință şi smerenie şi se prelungesc, în cei dăruiți astfel de Dumnezeu, în lacrimi harismatice. Acest progres este abia sesizabil, la început, pentru ca apoi să se ajungă la lacrimile sufleteşti neîncetate, premergătoare ale vederii tainelor lui Dumnezeu.

Sfântul Simeon Noul Teolog închină versuri de o frumusețe artistică şi spirituală deosebită acestui dar sau harisme, caracteristică vieții duhovniceşti îmbunătățite. El recomandă tuturor renunțarea la toți şi la toate cele lumeşti, pentru dobândirea "plânsului fericit", arătând că numai acest plâns "de fiecare zi", care este mai dulce decât orice mâncare şi băutură, care dă cunoştința celor ce curg şi stau şi care desparte de lumea întreagă, le izbuteşte pe toate. Acest plâns duhovnicesc, fericit, de fiecare clipă, spală ochii spirituali ai inimii şi duce la vederea strălucirii luminii dumnezeieşti[152].

Acest plâns dă naştere la "ploi de lacrimi", la "râuri de lacrimi", lacrimi de pocăință, de curățire, de dor, de mântuire, ce curăță întunericul minții, dăruindu-i limpezime şi transparență în viața duhovnicească. Aceste "ploi de lacrimi" aprind dorul de Dumnezeu, care, pe cei duhovniceşti îi preschimbă, îi face strălucitori, în "beția luminii", cum numeşte Sfântul Simeon această stare fericită[153].

Răpirea sau **starea extatică** în rugăciune, este o lucrare cu totul excepțională prin care Dumnezeu învredniceşte pe puțini dintre cei ce au ajuns la rugăciunea desăvârşită, la rugăciunea de după rugăciune, să fie răpiți în adâncul îndumnezeitor sau în abisul tainelor divine, la vederea luminii dumnezeieşti necreate.

Rugăciunea sau extazul sunt specifice "rugăciunii mai presus de orice lărgime" sau "rugăciunii de după rugăciune", de care vorbesc Părinții filocalici. Extazul reprezintă

---

[151] Sfântul Grigorie Palama, **Cuvânt pentru cei ce se liniştesc cu evlavie. Al doilea din cele din urmă. Despre rugăciune**, în ***Filocalia...,*** volumul VII, p. 247-248.

[152] Sfântul Simeon Noul Teolog, **Imnele iubirii dumnezeieşti...**, p. 348 şi 628.

[153] Idem, **Metoda Sfintei rugăciuni şi atențiuni...**, p.508.

o stare cu totul de excepție, în care mintea cercetează adâncurile lui Dumnezeu şi caută să guste "prea dulcea băutură a vederii (a contemplării)[154].

Părinții spun că el se produce rar, atunci când mintea vorbeşte cu Dumnezeu şi se roagă ca un fiu cu un Tată prea iubitor, copleşită şi uimită de prezența divină. Atunci mintea, înălțându-se, în chip tainic, mai presus de lume, în contemplarea descoperirilor şi desăvârşirilor dumnezeieşti, se opreşte cu adevărat din lucrarea sa, se îndulceşte şi se odihneşte în pacea Duhului[155]. Am văzut că Părinții numesc această stare "golul minții", "odihna minții", "moartea mistică a minții".

Mintea, în această stare, se află în afară de trup, de lume şi, devenind imaterială, contemplă sensurile şi rațiunile divine, pe care Dumnezeu va vrea să le descopere. Sufletul, în stare extatică, se află sub lucrarea exclusivă a Duhului Sfânt. Lepădându-se cu desăvârşire de cele materiale şi fiind în stare de totală nepătimire, ocupat în întregime cu rugăciunea, sufletul nu mai vine jos când vrea, o dată ce se află deasupra zidirii, ci când va socoti că e drept Cel ce poartă toate ale noastre cu cumpănă şi cu măsură[156].

Această stare de rugăciune neîncetată, extatică, este numită de Părinții filocalici "liturghia tainică a minții", "slujba sfântă cea de taină a minții"[157]. Sufletul însuşi devine "biserică a lui Dumnezeu", "templu al Duhului Sfânt".

Rugăciunea însăşi se întrerupe, iar mintea e prinsă şi scufundată în uimirea răpirii, uitând de dorința din cererea sa. Mişcările ei se botează în beția adâncă a dumnezeirii, în afară de lume.

Semnele extazului adevărat, ale acestei "beții duhovniceşti", potrivit Sfântului Isaac Sirul, sunt: "fața omului se face ca de foc şi plină de farmec şi trupul lui se încălzeşte. Frica şi temerea se îndepărtează de la el şi îşi iese din sine (intră în extaz). Puterea ce ține mintea adunată pleacă de la el şi se face ca un ieşit din minți. Moartea înfricoşătoare o socoteşte bucurie şi niciodată vederea minții lui nu află vreo întrerupere în înțelegerea tainelor cereşti, iar nefiind de față, vorbeşte ca fiind de față, fără să fie văzut de cineva. Cunoştința şi vederea lui naturală încetează şi nu-şi simte în chip trupesc mişcarea lui, care se mişcă între lucruri. Chiar dacă face ceva, nu o simte aceasta deloc, ca unul ce are mintea înălțată în vedere. Şi cugetarea lui parcă e îndreptată pururea spre altcineva"[158].

Uneori, în starea de "rugăciune de după rugăciune", ca o manifestare a extazului rugătorului i se descoperă **lumina dumnezeiască** necreată. Şi aceasta este o manifestare de excepție a dragostei divine față de firea umană limitată, prin care aceasta este potențată până la a sesiza şi a experia lumina dumnezeiască. Teologii şi trăitorii acestei stări, care au descris în puține, dar profunde cuvinte, experiențele lor duhovniceşti, pot fi considerați Sfântul Simeon Noul Teolog şi Sfântul Grigorie Palama. Ei au subliniat "esența luminoasă a lui Dumnezeu şi manifestarea Persoanelor treimice Însele prin

---

[154] Cuviosul Nichita Stithatul, **op. cit.**, p. 288-289.

[155] Calist Catafygiotul, **Despre unirea dumnezeiască şi viața contemplativă**, în ***Filocalia...,*** volumul VIII, p. 484.

[156] Ilie Ecdicul, **op. cit.**, p. 333.

[157] Sfântul Grigorie Sinaitul, **op. cit.**, p. 131-132.

[158] Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 137.

lumina văzută de cei curați cu inima"[159]. Această lumină este "iradierea zâmbitoare a dragostei divine, trăită în formă mai intensă în clipele de ațintire extatică spre Dumnezeu"[160].

Sfântul Simeon Noul Teolog caracterizează astfel această lumină iubitoare sau iubire luminoasă:

"Ea e desfătare şi bucurie, blândețe şi pace,
milă fără număr, abis de înduioşare,
nevăzutul văzut, neîncăputul încăput,
neatinsul, nepipăitul, prins de mintea mea"[161].

Sesizarea şi simțirea sau experierea luminii dumnezeieşti, "nu este un produs al simțurilor, odată ce nu se vede cu ele, nici un produs intelectual, odată ce se ajunge la ea prin suprimarea oricărei activități intelectuale, nici o închipuire, pentru că aceasta este un produs noetic şi nu s-ar cere pentru a o vedea desăvârşire morală. În special, ea nu este ceva sensibil şi deci material, ci ceva spiritual sau duhovnicesc şi se vede printr-un simț spiritual[162].

Asemeni Sfântului Simeon Noul Teolog, Sfântul Grigorie Palama subliniază ideea că la această unire cu Dumnezeu şi vedere a luminii dumnezeieşti se ajunge prin asceză îndelungată, prin efortul de a ne desăvârşi şi sfinți viața. Lumina dumnezeiească nu este experiată prin intermediul silogismelor, analogiilor, comparațiilor sau deducțiilor raționale, ci numai prin voința noastră de a se asemăna cu Dumnezeu, răsplătită cu acest dar şi aceasta deoarece "contemplarea adevărului nu stă la capătul ştiinței, ci al sfințeniei, iar aceasta încă nu se dobândeşte prin mijloace ştiințifice, ci prin fapte şi viață"[163].

Această lumină - învață Sfântul Grigorie Palama - este strălucire şi har dumnezeiesc, văzută nevăzut şi cunoscută neînțeles, numai prin experiență[164]. Unirea cu Dumnezeu în lumină întrece puterea de cugetare omenească. Ea este mai presus chiar de orice numire: unire, vedere, simțire, cunoştință, luminare şi este numită cu aceste denumiri doar în sens de depăşire. Ea se experiază pe treptele cele mai înalte ale rugăciunii, ca o lucrare a harului Duhului Sfânt. Ea este o "înțelegere mai presus de înțelegere" şi o "simțire mai presus de simțire". Cel ce o experiază devine el însuşi întreg lumină. Privindu-se pe sine, vede lumină, uitându-se la ceea ce priveşte, vede lumină; puterea prin care vede fiind şi ea tot lumină[165].

---

[159] Pr. Prof. D. Stăniloae, **Semnificația luminii dumnezeieşti în spiritualitatea şi cultul Bisericii Ortodoxe**, în "Ortodoxia", an XXVIII (1976 , nr. 3-4, p. 443.

[160] Idem, **Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica şi mistica**, EIBMBOR, Bucureşti, 1992, p. 280.

[161] Sfântul Simeon Noul Teolog, **Imnele iubirii dumnezeieşti...**, p. 413.

[162] Prof. Dr. D. Stăniloae, **Calea spre lumina dumnezeiască la Sfântul Grigorie Palama**, în "Anuarul Academiei Teologice Andreiene", an VI (1929-1930) , p. 70.

[163] **Ibidem**, p. 68-69.

[164]Idem, **Viața şi învățătura Sfântului Grigorie Palama, cu patru tratate traduse**. Ediția a doua cu o prefață revăzută de autor, Editura Scripta, Bucureşti, 1993, p. 54.

[165] **Ibidem**, p. 58.

Sfântul Simeon Noul Teolog exprimă într-o formă poetică sublimă, modul în care este trăită această "beție a luminii", "adâncul fără fund al iubirii de oameni a lui Dumnezeu"[166]:

"Iarăşi îmi luminează lumina, iarăşi se arată limpede,
iarăşi deschide cerurile, iarăşi sfâşie noaptea,
iarăşi creează toate, iarăşi se arată singură,
iarăşi mă scoate afară din toate cele văzute
şi mă desparte de toate cele sensibile.
Iarăşi Cel ce e mai presus de toate cerurile
şi pe care nimeni dintre oameni nu L-a văzut vreodată,
fără să deschidă cerurile, fără să sfâşie noaptea,
fără să despartă văzduhul, nici să înlăture acoperământul casei,
se află deodată întreg cu mine, nevrednicul,
înăuntrul chiliei mele, înăuntrul minții mele
şi în mijlocul inimii mele, o taină înfricoşătoare!
Rămânând toate cum sunt, lumina vine la mine
şi mă ridică pe mine dincolo de toate
şi fiind eu în mijlocul tuturor celor ce sunt,
mă scoate în afara tuturor.
Nu ştiu dacă şi cu trupul, dar sunt cu adevărat întreg
acolo sus (Efeseni IV,10), unde nu e decât lumină simplă
pe care văzându-o, mă fac simplu prin nerăutate"[167].

Pentru Sfântul Simeon, lumina dumnezeiască "înseamnă o întâlnire cu Dumnezeu, fie că omul e cel care urcă spre Dumnezeu, fie că e Cel care pogoară spre om"[169]. Ea are caracterul unei comuniuni existențiale[168].

Sfântul Grigorie Palama, cel care a transcris în limbajul tehnic al teologiei creştine această experiență mistică spune că cel ajuns la lumina aceasta, vede şi nu vede, cunoaşte şi nu cunoaşte, "vede şi lucrează în chip mai înalt decât omeneşte, ca unul ce a ajuns mai înalt decât omul şi dumnezeu prin har şi este unit cu Dumnezeu şi prin Dumnezeu vede pe Dumnezeu"[169].

Tot Sfântul Grigorie Palama este cel ce sintetizează învățătura filocalică, privind adevăratele sau falsele fotofanii. Părinții încercați sunt sceptici în privința vedeniilor în rugăciune, a teofaniilor sau fotofaniilor, recomandând ucenicilor lor să le respingă, ca fiind cel mai adesea de la diavol. Chiar şi cele adevărate nu pot fi cunoscute decât prin

[166] Sfântul Simeon Noul Teolog, **Imnele iubirii dumnezeieşti**, p. 480.
[167] **Ibidem**, p. 582.
[168] Vladimir Lossky, **Vederea lui Dumnezeu**, în româneşte de Maria Cornelia Oros. Studiu introductiv diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1995, p. 131.
[169] **Ibidem**, p. 136.

cercetarea unui părinte care a dobândit darul discernământului sau al străvederii în cele spirituale[170].

Sfântul Maxim Mărturisitorul descrie astfel adevărata răpire a minții în lumina dumnezeiască: "mintea este răpită în avântul rugăciunii de lumina dumnezeiască şi nemărginită şi nu se mai simte nici pe sine nici altceva din cele ce sunt, decât numai pe Cel ce lucrează în ea prin dragoste această luminare. Atunci, mişcată fiind şi în jurul rațiunilor despre Dumnezeu, primeşte curate şi limpezi arătările cu privire la El"[171].

Sfinții Calist şi Ignatie avertizează asupra calitătilor luminii dumnezeieşti şi a celei false, mincinoase, amăgitoare. Lumina drăcească este în chipul focului supus simțurilor, iar când o vede sufletul cumpătat şi curățit, e dezgustat şi scârbit de ea. Iar lumina bună a Celui bun este foarte plăcută şi curată şi când se arată, sfințeşte şi umple sufletul de bucurie şi de seninătate şi-l face blând şi iubitor de oameni[172].

Dacă Sfântul Ioan Scărarul ne cere să nu primim nici o nălucire ce se naşte în timpul rugăciunii, ca să nu suferim o ieşire din minți, Calist Angelicude adoptă o poziție de mijloc, recomandându-ne nici să o primim, dar nici să o lepădăm, ci să întrebăm pe cel ce are puterea să învețe şi să afle adevărul[173].

Poziția Bisericii răsăritene, spre deosebire de cea apuseană, cu privire la aceste apariții sau vedenii, pe care sufletul le poate avea în stare de rugăciune, este cea exprimată clar şi fără echivoc de Sfântul Simeon Noul Teolog: "Dacă în vreme ce te rogi, îți vine vreo frică sau vreo lovitură, sau străluceşte vreo lumină, sau se întâmplă altceva, să nu te tulburi. Ci stăruie şi mai întins în rugăciune. Căci se iveşte vreo tulburare drăcească sau vreo frică sau vreo ieşire din sine (extaz), ca slăbind, să laşi rugăciunea şi ca, ajuns la un astfel de obicei, să te facă pradă lui. Dar dacă săvârşind rugăciunea, îți străluceşte vreo lumină cu neputință de tălmăcit şi sufletul ți se umple de o bucurie negrăită şi de dorința celor mai înalte şi încep să-ți curgă lacrimile însoțite de pocăință, cunoaşte că aceasta este o vizită dumnezeiască şi un ajutor dumnezeiesc"[174].

Mistica răsăriteană - spune Paul Evdochimov - este antivizionară şi declară orice contemplare imaginativă "capcană a diavolului", mintea fiind deformată de iluzia de a “circumscrie divinitatea în imagini şi forme”. Contemplația corectă este inteligibilă şi suprainteligibilă. Deasupra discursului şi a viziunii, se află iluminarea **divino modo**, nevăzută, neauzită şi cu totul inexprimabilă. Cunoaşterea prin necunoaştere se varsă în lumina intimității fără formă"[175].

---

[170] Sfântul Grigorie Palama, **Cuvânt pentru cei ce se liniştesc cu evlavie; al treilea dintre cele din urmă. Despre sfânta lumină**, în ***Filocalia...,*** volumul VIII, p. 330.
[171] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Capete despre dragoste. Suta a doua...**, p. 78-80.
[172] **A celor dintre monahi Calist şi Ignatie Xanthopol...**, p. 134.
[173] Calist Angelicude, **Meşteşugul liniştirii...**, p. 385.
[174] Sfântul Simeon Noul Teolog, **Cele 225 de capete...**, p. 111.
[175] Paul Evdokimov, **op. cit.**, p. 107.

"Încredințarea în rugăciune" sau eficacitatea rugăciunii

Sfântul Maxim Mărturisitorul leagă eficacitatea rugăciunii de lucrarea noastră ascetică. Rugăciunea devine lucrătoare - ne învață el - atunci când cel ce se roagă, alături de cuvintele rugăciunii, săvârşeşte faptele poruncilor. În acest mod, rugăciunea sa nu va fi o simplă rostire, un sunet gol al vocii, lipsită de profunzime şi nelucrătoare, ci vie, însuflețită de lucrarea poruncilor[176].

Părinții filocalici insistă în a arăta că după felul rugăciunii nostre ne cunoaştem adevărata noastră stare sufletească. Rugăciunea este oglinda conştiinței noastre curate sau păcătoase. În această oglindă, mintea îşi vede limpede abaterile, rătăcirile, robirile, trândăviile şi înşelările; dar nu numai acestea, ci şi văzduhul curăției, simplitatea şi libertatea de chipuri a înțelegerii. Ea îşi vede năzuințele ei sufleteşti, aşa cum sunt[177].

La fel şi Sfântul Ioan Scărarul ne spune că după viețuirea noastră este şi rugăciunea noastră, căci "nu poate cere cele cereşti cel legat de cele pământeşti şi e cu neputință să ceară cele dumnezeieşti cel ce se ocupă cu cele pământeşti. Pentru că dorința fiecărui om se arată din faptele lui. Şi pentru lucrurile pentru care se străduieşte, pentru acelea se luptă şi în rugăciune"[178].

Tot Sfântul Ioan Scărarul ne învață cum să ne rugăm pentru ca rugăciunea noastră să-şi atingă scopul, să fie eficientă. Acest mod, ne spune el, a fost primit de la Îngerul Domnului. Întâi de toate, trebuie să punem pe hârtia rugăciunii noastre o mulțumire sinceră. În al doilea rând, mărturisirea şi zdrobirea sufletului întru multă simțire şi, doar după aceea, să facem cunoscut Împăratului toată cererea noastră[179].

Încredințarea dobândirii cererilor noastre se iveşte în rugăciune sub forma izbăvirii de îndoială. Dacă darul lui Dumnezeu întârzie, nu trebuie să ne întristăm, ci să stăruim în rugăciune. "Iar de ceri lui Dumnezeu un lucru şi trebuie să aştepți mult - spune acelaşi sfânt - pentru că nu te ascultă degrabă, nu te întrista. Căci nu eşti tu mai înțelept ca Dumnezeu. Aceasta ți se întâmplă fie pentru că eşti nevrednic de ceea ce ceri, fie pentru că nu sunt căile tale pe măsura cererilor tale, ci dimpotrivă, fie pentru că n-ai ajuns la măsura de a primi darul pe care-l ceri. Pentru că nu trebuie să ne urcăm la măsuri mai mari înainte de vreme ca să nu ni se facă fără de folos darul lui Dumnezeu, prin grabnica primire a lui. Căci tot ce se primeşte uşor, repede se şi pierde. Fiecare lucru dobândit cu durerea inimii e şi păzit cu grijă"[180].

În cazuri extreme şi cu totul excepționale, arată Părinții, rugăciunea poate suplini lipsa duhovnicului, a avvei. În aceste situații, trebuie să ne rugăm lui Dumnezeu pentru lucrul dorit, cerându-i să nu ne lase să rătăcim. Gândul spre care va înclina mintea - spun ei - "măcar cât un fir de păr", vine de la Domnul. Însă, când sufletul nu a dobândit siguranță în cererea sa, trebuie căutați şi întrebați Părinții.

---

[176] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Răspunsuri către Talasie...**, p. 307.
[177] **A celor dintre monahi Calist şi Ignatie Xanthopol...**, p. 258.
[178] Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 234.
[179] **Ibidem**, p. 404-405.
[180] **Ibidem**, p. 233.

Rugăciunea este, deci, absolut necesară desăvârşirii noastre duhovniceşti. Noi nu putem progresa în relația noastră cu Dumnezeu, în apropierea de El, decât în funcție de urcuşul nostru spiritual, oglindit în progresul rugăciunii.

Lipsit de bunul său duhovnicesc suprem - rugăciunea - omul îşi pierde sensul său de ființă de legătură între două lumi, ce se caută una pe alta: cea spirituală, care vrea să-şi manifeste posibilitățile sale asupra lumii spirituale, aflată în căutarea sensului şi a finalității sale în planul duhovnicesc.

Rugăciunea este freamătul lumii, în aşteptarea ajutorului divin, spre existență şi împlinire în plan spiritual. Ea este o epicleză continuă, căci omul nu încetează niciodată să se adreseze Părintelui său ceresc şi să-i ceară darurile sale trecătoare şi, prin acestea, şi pe cele ce duc spre existența fericită veşnică şi pentru că, în acelaşi timp, Dumnezeu nu Îşi opreşte revărsările iubirii Sale nemărginite, cu care înalță existența limitată, finită.

Lumea există în temeliile ei spirituale atât timp cât are cine să se roage pentru ea, atât timp cât are cine să mijlocească pentru "buna ei întocmire", înaintea Împăratului ceresc.

Alături de darurile duhovniceşti, pe care le aduce rugăciunea în sufletul şi viața celui ce se roagă, am văzut că Sfântul Ioan Scărarul o consideră "tribunal, dreptar şi scaun de judecată al Domnului înaintea scaunului judecății viitoare". De modul în care vom împlini sau nu această poruncă, ne vom primi şi răsplata veşnică - comuniunea cu Dumnezeu sau lipsirea de ea.

I U B I R E A - "PRIMA ÎMPĂRĂTEASĂ ŞI DOAMNĂ A TUTUROR VIRTUȚILOR"

În spiritualitatea ortodoxă, scrierile filocalice ocupă un loc deosebit, putând fi considerate o sinteză a gândirii şi evlaviei creştine a primelor paisprezece veacuri. Ele au o valoare nu atât teoretică, pe cât practică, experimentală, oferind un model autentic de viețuire creştină, calea trăită, experiată, a desăvârşirii creştine, dobândită ca o lepădare tot mai accentuată de patimile care îngustează şi distrug viața; şi ca o dobândire şi transparență deplină față de lucrarea harului şi darurilor dobândite la Botez. ***Filo-kalia*** este lucrarea prin excelență a Răsăritului creştin care ne descrie viața ca iubire de frumos şi frumusețe, o frumusețe nu atât fizică, materială, trecătoare, cât o frumusețe şi armonie interioară, sufletească, duhovnicească, izvorâtă din iubirea şi frumusețea lui Dumnezeu.

Prin fiecare lepădare de sine, de egoismul sau iubirea pătimaşă de trup (*filavtia)*, ca început al nepătimirii, creştinul intră în acest spațiu şi univers inefabil al

virtuților creştine, culminând în iubirea deplină, dragostea desăvârşită de Dumnezeu şi de semeni.

Fiecare lepădare de patimi înseamnă dobândirea unei noi virtuți; cu cât lepădarea este mai deplină, cu atât virtutea dobândită înfloreşte şi se manifestă mai bogat. Paradoxal, cu cât creştinul se înfrânge, se biruieşte mai mult pe sine, egoismul său, cu atât îşi edifică mai mult firea sa curățită de păcat. Fiecare nouă înfrângere este o nouă biruință, o biruire a patimii şi o eliberare de păcat, prin dobândirea şi îmbogățirea în virtuți.

Punctul culminant al acestor virtuți, "prima împărăteasă şi doamnă a tuturor virtuților"[1] , cum o numeşte Sfântul Simeon Noul Teolog, este iubirea. Ea singură, spune Sfântul Maxim Mărturisitorul, arată pe om a fi chipul lui Dumnezeu[2]. Ea este uşa prin care se intră în Sfânta Sfintelor, adică la desăvârşirea creştină, prin care omul devine văzător al neapropiatei frumuseți a Sfintei şi Împărăteştei Treimi[3]. Iubirea face pe Dumnezeu om şi om pe Dumnezeu[4].

Adevărați cunoscători şi practicanți ai ei, Părinții filocalici ne arată până unde poate fi înălțată iubirea de Dumnezeu şi de semeni, sau, într-o altă exprimare, în ce constă paradoxul iubirii: faptul de a nu avea nici o limită pozitivă, asemenea iubirii divine, ci doar una negativă: păcatul şi ura.

Iubirea - numire a dumnezeirii

Dumnezeu este iubire. Lumea şi tot ceea ce există în ea este operă a iubirii Sale nemărginite. Chiar şi după căderea acesteia în păcat, Dumnezeu nu şi-a închis izvoarele iubirii Sale față de ea, ci ca o expresie a unei "iubiri rănite", dar la fel de puternice, a trimis pe Fiul Său în lume, pentru a o mântui, adică a o face să trăiască viața cu adevărat şi din belşug. Mântuirea, a doua creație a lumii, este tot o expresie a iubirii lui Dumnezeu, dar a unei iubiri jertfelnice, răstignite.

Iubirea este, prin urmare, un atribut esențial al dumnezeirii. Pentru acest motiv, Sfântul Ioan Scărarul spune că "cel ce voieşte să vorbească despre dragostea lui Dumnezeu încearcă să vorbească despre Dumnezeu însuşi"[5]. Însă, vorbirea despre Dumnezeu Iubire este măsură a curăției noastre sufleteşti. Nici măcar îngerii nu cunosc iubirea lui Dumnezeu prin propria lor putere, ci prin iluminare, adică prin dragostea şi bunăvoința Creatorului. De aceea, a vorbi despre Dumnezeu Iubire prin

---

[1] Sfântul Simeon Noul Teolog, **Imnele iubirii dumnezeieşti. Imnul 17**, în volumul Preot Prof. Acad. Dr. Dumitru Stăniloae, **Studii de teologie dogmatică ortodoxă**, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991, p. 403.

[2] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Scrieri şi epistole hristologice şi duhovniceşti**. Traducere din greceşte, introducere şi note Pr. prof. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, Bucureşti, 1990, p. 34

[3] **Ibidem**, p. 35.

[4] I**bidem**, p. 34.

[5] Sfântul Ioan Scărarul, **Scara dumnezeiescului urcuş**, în ***Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina şi desăvârşi***. Traducere, introduceri şi note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, Bucureşti, 1980, p. 425.

cuvinte e greşit şi primejdios celor ce nu iau aminte[6]. Cei ce vorbesc despre darurile ei, fără a i le fi experiat, se aseamănă orbilor care caută să numere nisipul de pe fundul oceanului[7].

Pentru Sfântul Simeon Noul Teolog, iubirea "nu este din lume,/ nici peste tot ceva din lume/ nici creatură. Căci e necreată/ şi în afara tuturor celor create/ E necreatul din mijlocul celor create"[8]. Ea nu este nume, ci "fiinţă dumnezeiească/ participantă şi necuprinsă; dar în orice caz dumnezeiească.../ iubirea e sesizată (cuprinsă) şi enipostaziată, ca participată şi cuprinsă"[9].
Fiind dumnezeiească şi lucrare a Duhului Sfânt, ea este "foc şi strălucire/ se face şi nor al luminii, dar este şi soare"[10]. Cel care nu are iubirea, este gol de slava dumnezeiească[11].

Din "adâncul fără fund al iubirii Sale de oameni"[12], Dumnezeu Îşi împărtăşeşte razele iubirii Sale sub forma lucrărilor şi darurilor Sale mântuitoare. La acest "foc al iubirii", muritorii, răniţi de flacăra lui, participă cu "lacrimile dorului" şi cu "dragostea" lor, cu "scânteiele" şi "razele" iubirii, toate acestea într-o "beţie a luminii"[13].

Ca foc, iubirea dumnezeiească încălzeşte sufletul şi aprinde inima, stârnind dorul şi dorinţa spre iubirea Creatorului. Ea învăluie sufletul ca o "flacără purtătoare de lumină, care umple cu raze strălucitoare sufletul"[14], luminează mintea şi o răpeşte la înălţimea contemplaţiei[15]. Ea se face, acestora "dulceaţă" şi "mângâiere" a sufletului[16].

De această iubire dumnezeiască, însă, firea umană se împărtăşeşte prin participare. Iubirea este considerată de către Sfântul Ioan Scărarul, după calitate, adică în esenţa ei, a fi "asemănarea cu Dumnezeu, pe cât e cu putinţă muritorilor"[17]. După lucrare sau după modul în care se manifestă, ea este "o beţie a sufletului"[18].

Exprimări de acest gen nu fac altceva decât să evidenţieze faptul că "Ortodoxia consideră dragostea ca o energie necreată, comunicată de Duhul Sfânt, o energie dumnezeiească şi îndumnezeitoare, prin care participăm real la viaţa Sfintei Treimi"[19].

Adevărata iubire a adus-o în lume Mântuitorul Iisus Hristos, Cel Care ne-a arătat şi până unde poate fi ea dezvoltată: jertfa de sine pentru binele celorlalţi. Iubirea pe care ne învaţă Mântuitorul să o lucrăm, "s-a dat în locul legii şi al

---

[6] **Ibidem**.
[7] Ibidem**.**
[8] Sfântul Simeon Noul Teolog, **op. cit. Imnul 17**, p. 396.
[9] **Ibidem**, **Imnul 52**, p. 662.
[10] **Ibidem**, **Imnul 17**, p. 398.
[11] **Ibidem**, p. 403.
[12] **Ibidem**, **Imnul 24**, p. 480.
[13] **Ibidem**, I**mnul 25**, p. 490.
[14] **Ibidem**, **Imnul 17**, p. 398.
[15] **Ibidem**.
[16] Calist Patriarhul, **Capete care au lipsit**, în ***Filocalia...***, volumul VIII, p. 305.
[17] Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit. Cuvântul XXX**, p. 425.
[18] **Ibidem**.
[19] Preot Profesor Dr. Dumitru Stăniloae, **Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica şi mistica**, EIBMBOR, Bucureşti, 1992, p. 256.

proorocilor"[20]. Ea este culme şi sinteză a învăţăturii creştine, din care răsar şi în care se cuprind în mod unitar toate virtuţile. Adevărata dragoste este cea creştină, pentru că întreaga învăţătură şi trăire creştină izvorăşte şi capătă putere de la Dumnezeu, Care este iubire. "Mulţi au spus multe despre dragoste, arată Sfântul Maxim Mărturisitorul. Dar numai căutându-o între ucenicii lui Hristos o vei afla. Căci numai ei au avut Dragostea adevărată, ca învăţător al dragostei. Ei ziceau despre ea: "De aş avea proorocie şi de-aş cunoaşte toate tainele şi toată cunoştinţa, iară dragoste nu am, nimic nu-mi foloseşte". Cel ce a dobândit prin urmare dragostea, a dobândit pe Dumnezeu Însuşi, întrucât "Dumnezeu iubire este"[21]. Porunca dragostei, spune el - "aceasta o strigă cele patru Evanghelii"[22]. Respectându-o şi împlinindu-o pe aceasta, ne arătăm "fii ai lui Dumnezeu", nerespectându-o şi călcându-o, ne facem "fii ai gheenei"[23].

Sfântul Maxim Mărturisitorul arată că "nimic nu e atât de mult în chipul dumnezeiesc ca dumnezeieasca iubire, nici atât de tainic şi de înalt lucrător spre îndumnezeirea oamenilor"[24]. Ea cuprinde în sine toate bunătăţile virtuţilor. Taina iubirii adună şi uneşte cele împărţite, ne face din oameni - dumnezei[25].

Iubirea este însuşire esenţială a dumnezeirii şi de aceea, prin practicarea ei, creştinul se apropie cel mai mult de Dumnezeu. Fiecare virtute constituie o treaptă nouă urcată spre desăvârşire, pe "drumul iubirii", însă în ea însăşi, iubirea desăvârşită cuprinde şi încununează toate aceste eforturi ascetice. Lipsirea de iubire, călcarea poruncii iubirii echivalează, de aceea, pentru Părinţii filocalici, cu pervertirea chipului lui Dumnezeu în noi şi stingerea dorului nostru de Dumnezeu. Dobândirea şi cultivarea ei înseamnă restabilirea acestui chip şi desăvârşirea lui până la deplina asemănare cu Dumnezeu, sfinţenia.

Creştinismul are adevărata dimensiune şi experienţă a iubirii. Adevărata iubire este întru Hristos, sub razele mângâietoare ale Duhului Sfânt. Nu se poate trăi cu adevărat la modul propriu existenţa şi nu se poate iubi curat, sincer şi profund, decât în Dumnezeu. Numai în credinţă şi cu ajutorul ei ne descoperim vocaţia noastră esenţială de fiinţe iubitoare, de fiinţe care se dăruiesc şi care doresc iubirea semenilor. Credinţa ne descoperă iubirea în ceea ce are ea mai bun şi nobil: curăţia. Duhul Sfânt este Duhul iubirii, al comuniunii. El luminează şi împodobeşte viaţa şi faptele noastre cu lumina iubirii. Chiar şi faptele mărunte, nesemnificative, dobândesc o altă lumină, atunci când sunt împodobite cu iubirea de Dumnezeu şi de semeni, după cum chiar şi faptele cele mai mari, de slujire a lumii, atunci când nu sunt făcute în duh de dragoste sinceră şi cu smerenie, sunt searbăde, seci, lipsite de adevărata lor consistenţă.

---

[20] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Scrieri şi epistole...**, p. 38.
[21] Idem, **Capete despre dragoste. Suta a patra**, în ***Filocalia...***, volumul 2, p. 143.
[22] **Ibidem**, p. 140.
[23] **Ibidem**, p. 127.
[24] Idem, **Scrieri şi epistole...**, p. 27.
[25] **Ibidem**.

Iubirea - taină a vieții creştine

Ca de altfel întreaga viață creştină, iubirea este o taină. Părinții duhovniceşti ai Filocaliei, adevărați cunoscători ai vieții şi sufletului omenesc, îl împodobesc pe acesta cu însuşirea sau calitatea de taină. Dumnezeu este Taina deplină, aflat într-o legătură tainică, iubitoare cu lumea. Omul este, la rândul său, o taină adâncă, după modelul Tainei divine. Între sufletul omului şi Dumnezeu, ne spune Teognost, este o mare taină. Ea este semn al iubirii, al curăției şi al nepătimirii.

Tinzând ființial spre Creatorul său, omul îşi este luişi o taină. Universul sau registrul duhovnicesc în care el trăieşte este o taină, devenindu-i tot mai descoperit, mai intim, pe măsura acestei curății şi iubiri.

Omul este o "taină teologică", legătura sa cu Dumnezeu, Creatorul său este una tainică. Lumea şi viața în care el trăieşte, au ca însuşire esențială tocmai acest caracter de taină. Universul virtuților este un orizont tainic, fără de sfârşit. Înaintând în această viață virtuoasă, omul se întâlneşte şi desluşeşte tot mai mult taina pe care lumea, viața şi el însuşi o reprezintă, dar nu ajunge niciodată să le epuizeze. Doar trăind pătimaş, el stinge acest dor şi această conştiință a propriei sale taine. El explorează, atunci, păcatul cu acelaşi dor infinit, dar un infinit fals, contrafăcut, care echivalează de fapt cu distrugerea temeliilor vieții sale. Explorând acest univers pătimaş, el se îndepărtează tot mai mult de taina dumnezeirii, de semeni şi de sine însuşi.

Legătura de iubire dintre om şi Dumnezeu se realizează prin intermediul sufletului. Această legătură constă în taina negrăită a iubirii. Ca şi viața şi sufletul, şi legătura iubirii, oricât am exprima-o, rămâne o taină. Ea se îmbogățeşte pe măsura înaintării în universul ei. Taina iubirii constă în legătura inefabilă pe care o realizează între cei ce se iubesc. Vorbind despre ea, Sfântul Maxim Mărturisitorul o numeşte "binele cel dintâi şi prin excelență dintre toate cele bune", pentru că ea "uneşte prin sine pe Dumnezeu şi pe oameni"[26]. Ea constă în afecțiunea față de Dumnezeu - Primul Bine şi Izvorul oricărei forme de iubire curată - şi față de semeni, în viața cărora se reflectă această iubire.

Ava Dorotei, ucenic al Sfântului Ioan Scărarul, vorbind despre caracterul tainic şi agapic al lumii, o aseamănă cu un cerc, al cărui centrul îl reprezintă Dumnezeu. Razele care duc de la periferie către centru sunt căile sau viețuirile omeneşti. Pe măsura apropierii de centru, de Dumnezeu, oamenii se apropie şi între ei. În mod contrar, cu cât se despart mai mult de Dumnezeu şi se întorc la cele din afară, cu atât se depărtează mai mult unii de alții. Apropierea de semeni înseamnă descoperire şi apropiere de Dumnezeu; îndepărtarea de aproapele înseamnă tăgăduire şi lipsă de sensibilitate față de prezența lui Dumnezeu în persoana acestuia. "Aşa este firea iubirii" - spune Ava Dorotei[27].

---

[26] **Ibidem**, p. 34.

[27] Ava Dorotei, **Ale celui între sfinți, părintele nostru Dorotei. Felurite învățături lăsate ucenicilor săi când a părăsit mînăstirea Avei Serid şi a întemeiat cu ajutorul lui Dumnezeu mînăstirea sa, după moartea Avei Ioan, proorocul, şi după tăcerea desăvârşită a Avei Varsanufie. Să nu judecăm aproapele**, în ***Filocalia...***, volumul IX, p. 548.

În experienţa duhovnicească filocalică, lumea se justifică în calitate de operă a iubirii lui Dumnezeu şi de mediu transparent prin care străbate iubirea lui faţă de lume şi oameni şi a oamenilor faţă de Creatorul lor şi de ei înşişi.

Viaţa se justifică şi se împlineşte ca răspuns la iubirea lui Dumnezeu şi a semenilor. Cercul existenţei este cercul iubirii, căci aşa cum ne spune Sfântul Isaac Sirul, "dragostea este mai dulce decât moartea"[28]. Viaţa îşi atinge ţinta sa - unirea cu Dumnezeu Iubire - în măsura în care este o experiere tot mai accentuată a iubirii de semeni, o înaintare tot mai accentuată în lepădarea de iubirea pătimaşă de sine (filavtia) şi în iubirea şi dăruirea de sine.

Iubirea - culme a virtuţilor

Vorbind despre "şirul dumnezeiesc al tuturor virtuţilor"[29] sau despre "sfinţita scară a virtuţilor dumnezeieşti", Părinţii filocalici arată că acesta are un început de jos şi un sfârşit de sus. Acestea sunt smerenia şi iubirea, căci "smerenia şi iubirea sunt începutul şi capătul ultim al celor două părţi ale şirului dumnezeiesc al tuturor virtuţilor"[30].

Smerenia pune începutul urcuşului scării, iar iubirea, fiind sfârşitul treptelor virtuţii şi al urcuşului scării spre înălţime, scoate pe cel ce îşi sprijineşte paşii pe ea la păşunile pururea vii şi nepătate ale firii dumnezeieşti[31].

Smerenia şi iubirea sunt, prin urmare, începutul şi sfârşitul urcuşului spre Dumnezeu şi spre Împărăţia Lui. Dacă smerenia duce la paza minţii şi nepătimirea, iubirea conduce de acolo la Împărăţia lui Dumnezeu şi la unirea cu El, în "păşunile veşnice şi preacurate ale îngerilor"[32]. Sfântul Ioan Scărarul subliniază această legătură spunând că "începutul iubirii este mărirea smereniei"[33].

Smerenia adevărată este o roadă a dragostei adevărate, căci sufletul cu adevărat iubitor de Dumnezeu, spune Sfântul Simeon Metafrastul, chiar dacă ar săvârşi nenumărate fapte de dreptate, chiar dacă şi-ar topi trupul cu posturile şi privegherile cele mai aspre, chiar dacă s-ar învrednici de daruri felurite ale Duhului, de descoperiri şi taine, e aşa de smerit ca şi când n-ar fi început petrecerea cea după Dumnezeu şi nici n-ar fi dobândit vreun dar mai de seamă, căutând cu ardoare şi cu sete neastâmpărată spre dragostea dumnezeiească a lui Hristos"[34].

Aflată în legătură cu smerita cugetare, adevărata iubire este şi semn al nepătimirii sufletului, întrucât "există o strânsă legătură între dragoste şi nepătimire. Dragostea presupune nepătimirea şi o întăreşte la rândul ei, pentru faptul că e opusul patimilor, care reprezintă egoismul. Unde sunt patimi, nu poate fi dragostea. De

---

[28] Sfântul Isaac Sirul, **Cuvinte despre sfintele nevoinţe. Cuvântul XXXVIII**, în ***Filocalia...***, volumul X, p. 205.
[29] Cuviosul Nichita Stithatul, **Vederea duhovnicească a raiului**, în ***Filocalia...***, volumul VI, p. 382.
[30] **Ibidem**.
[31] **Ibidem**.
[32] **Ibidem**.
[33] Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit. Cuvântul XXVII**, p. 378.
[34] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Răspunsuri către Talasie...**, în ***Filocalia...***, volumul 3, p. 359.

aceea, iubirea vine în suflet în toată amploarea ei după ce am ajuns la nepătimire, după ce ne-am eliberat de patimi”[35].

Patimile sunt expresii ale egoismului, ale iubirii pătimaşe de sine, în timp ce dragostea de Dumnezeu, semn al nepătimirii, înseamnă întoarcerea noastră cu totul spre Dumnezeu şi spre semeni şi lansarea în dialogul iubirii cu ei, o uitare a sinelui păcătos şi o experiere a vieții de comuniune.

Dintre toate virtuțile, cea care ajută cel mai mult la dobândirea dragostei dumnezeieşti, este rugăciunea curată[36]. Între dragoste şi rugăciune este o legătură duhovnicească profundă. “Cel ce iubeşte cu adevărat pe Dumnezeu, spune Sfântul Maxim Mărturisitorul, acela se şi roagă cu totul neîmprăştiat. ªi cel ce se roagă cu totul neîmprăştiat, acela şi iubeşte pe Dumnezeu cu adevărat”[37].

Dragostea este rodul rugăciunii, dar o întrece pe aceasta[38]. “Iubirea este mai mare decât rugăciunea, ne încredințează Sfântul Ioan Scărarul. Rugăciunea a fost socotită totdeauna o virtute parțială; iubirea e cuprinzătoarea tuturor”[39]. Sfântul Simeon Noul Teolog şi ucenicul său - Cuviosul Nichita Stithatul - ne învață că slujirea aproapelui este mai mare decât rugăciunea şi fapta dragostei mai mare decât fapta şi darul rugăciunii. De aceea, el ne dă următorul sfat: “De cânți rugăciune lui Dumnezeu şi un frate stă la uşa chiliei tale şi bate, să nu pui mai presus fapta rugăciunii decât fapta dragostei şi să treci cu vederea pe fratele tău. Căci acest lucru nu e plăcut lui Dumnezeu. El vrea untdelemnul iubirii şi nu jertfa rugăciunii. Lăsând deci darul rugăciunii, dă cuvânt de iubire fratelui, slujindu-l pe el. Apoi, întorcându-te, adu darul tău Tatălui duhurilor, cu lacrimi şi cu inimă zdrobită şi duh drept se va înnoi în cele din lăuntru ale Tale”[40].

Deşi cu acelaşi sens, subliniem, spre folos duhovnicesc şi un text sinonim al Sfântului Simeon Noul Teolog: “Dacă în vreme ce-ţi faci rugăciunea în chilie, bate cineva la uşă, deschide-i şi şezând vorbeşte-i cu smerenie despre ceea ce-l preocupă din cele ce-i sunt de folos. De e apăsat de vreun necaz, sârguieşte-te să-l ajuţi, fie cu cuvântul, fie cu lucrul. Apoi plecând acela, închizând uşa, reia-ţi rugăciunea. Căci slujirea celor ce vin la tine este asemenea împăcării (Matei V,24). Dar nu trebuie făcut aşa când e vorba de lucruri pământeşti. În acest caz, isprăveşte întâi rugăciunea şi apoi vorbeşte cu el”[41]. Prin urmare, iubirea este mai înaltă chiar şi decât darul rugăciunii sau, altfel spus, rugăciunea, până la treptele ele cela mai înalte şi duhovniceşti - rugăciunea extatică sau ca răpire - creşte şi primeşte putere din iubire.

Iubirea este sinteza poruncilor şi culmea virtuților creştine, “cea mai generală dintre virtuți”[42]. Sfântul Simeon, care a cântat atât de frumos roadele iubirii, o numeşte pe aceasta “Prima împărătească şi doamnă / a tuturor virtuților... Ea e capul

---

[35] Preot Profesor Dr. Dumitru Stăniloae, **op. cit.**, p. 255.
[36] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Capete despre dragoste. Suta întâia**, p. 62-63.
[37] **Ibidem. Suta a doua**, p. 78.
[38] Sfântul Isaac Sirul, **op. cit. Cuvântul LXIX**, p. 351.
[39] Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit. Cuvântul XXVI**, p. 335.
[40] Cuviosul Nichita Stithatul, **Cele 300 de capete despre făptuire, despre fire şi despre cunoştinţă. Suta a doua a capetelor naturale, despre curățirea minții**, în ***Filocalia...***, volumul VI, p. 289.
[41] Sfântul Simeon Noul Teolog, **Capete morale ale lui Simeon Evlaviosul**, în ***Filocalia...***, volumul VI, p. 111.
[42] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Răspunsuri către Talasie...**, p. 151.

tuturor/ şi veşmântul şi slava.../ Deci virtuţile fără iubire/ sunt veştede şi nefolositoare./ ªi e gol de slava dumnezeiească cel ce nu are iubirea"[43].
Orice asceză, fie ea oricât de aspră, lipsită de iubire nu apropie de Dumnezeu, ci dimpotrivă ne depărtează şi de El şi de semeni.
Iubirea creştină sădeşte în sufletul credincios darurile Duhului Sfânt. Prin aceasta se vădeşte că ea este "sfârşitul tuturor bunătăţilor şi cauză a tot binele, pe cei ce umblă în ea, ca una ce este ea însăşi credincioasă şi nu cade şi rămâne"[44]. "Calea prea slăvită a iubirii" este, deci, "cu adevărat dumnezeiească şi îndumnezeitoare şi călăuzitoare spre Dumnezeu"[45].

Calea sau drumul iubirii

Sfântul Maxim Mărturisitorul, în celebrele sale **Capete despre dragoste**, defineşte iubirea a fi "o dispoziţie bună şi afectuoasă a sufletului, datorită căreia el nu cinsteşte nici unul dintre lucruri mai mult decât cunoştinţa lui Dumnezeu"[46]. Aceasta este adevărata iubire creştină. La această definiţie, Sfântul Ioan Scărarul mai adaugă următoarele însuşiri sau note duhovniceşti: "lepădare a tot cugetul potrivnic", "asemănare cu Dumnezeu, pe cât e cu putinţă muritorilor", "beţie a sufletului", "izvorul credinţei, adâncul fără fund al îndelungii-răbdări, oceanul smereniei"[47]

Vorbind despre cauzele şi felurile iubirii, Sfântul Maxim Mărturisitorul enumeră cinci, spunând că oamenii se iubesc unii pe alţii pentru cinci pricini:
1) sau **pentru Dumnezeu**, cum iubeşte cel virtuos pe toţi oamenii, drepţi sau păcătoşi, buni sau răi. Aceştia au ajuns să dobândească iubirea desăvârşită, **dragostea duhovnicească**, asemenea iubirii lui Dumnezeu faţă de lume şi om.
2) alţii iubesc pentru fire, cu o **dragoste firească**, asemenea celei a părinţilor pentru copii şi a copiilor faţă de părinţi.
3) alţii iubesc cu o **dragoste pătimaşă**, pentru **slava deşartă**, aşa cum iubeşte cel mândru pe cel care îl slăveşte, îl laudă;
4) pentru **iubirea de argint**, cum iubeşte cineva pe cel bogat care îl miluieşte sau
5) pentru **plăcere**, ca pătimaşii care iubesc şi slujesc patimilor lor.

Dintre toate aceste feluri de dragoste, cea duhovnicească este vrednică de laudă şi de răsplată; cea firească este mijlocie, nici nu merită o răsplată deosebită, dar nici nu e vrednică de osândă, în timp ce toate celelalte forme de iubire: din mândrie, din iubire de argint şi din plăcere forme ale iubirii de sine, sunt pătimaşe, vrednice de ocară şi osândă[48].

Diadoh al Foticeii vorbeşte despre o **dragoste naturală** a sufletului şi despre **dragostea duhovnicească** a acestuia, care vine de la Duhul Sfânt.

---

[43] Sfântul Simeon Noul Teolog, **Imnele iubirii dumnezeieşti. Imnul 17**, p. 403.
[44] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Scrieri şi epistole...**, p. 29.
[45] **Ibidem**, p. 36.
[46] Idem, **Capete despre dragoste. Suta întâia**, p. 61.
[47] Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit. Cuvântul XXX**, p. 425.
[48] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Capete despre dragoste. Suta a doua**, p. 80.

Cea dintâi, dragostea naturală, “e moderată, nedeplină şi e pusă în mişcare şi de voința noastră, atunci când vrem”[49]. De aceea ea este uşor supusă ispitei, creşterii şi scăderii în intensitate şi spiritualitate, iar atunci când nu suntem fermi în practicarea ei, când nu îi descoperim motivațiile mai înalte - duhovniceşti, creştine, poate fi uşor pierdută.

Cealaltă, dragostea venită în suflet ca un dar al Duhului Sfânt, “aşa de mult aprinde sufletul de dragostea către Dumnezeu, încât toate părțile lui se lipesc de dulceața negrăită a acestei iubiri, printr-o afecțiune de o simplitate infinită. Ea umple sufletul de o “lucrare duhovnicească”, din care inundă, ca dintr-un izvor, pacea, dragostea şi bucuria. Ea nu iese niciodată afară din inimă, nu slăbeşte deloc şi cheamă toate părțile sufletului la dorul după Dumnezeu[50]. Semn al nepătimirii, dragostea duhovnicească “înveseleşte tot sufletul cu o bucurie fără margini”[51].

Calist Patriarhul vorbeşte despre “un întreit chip al iubirii” şi despre “trei iubiri dintâi”, care conduc spre iubirea sau dragostea duhovnicească.

Cea dintâi este **iubirea sensibilă**, **simțuală**, **senzitivă**, adică a simțurilor, față de unele supuse tot simțurilor. Aceasta este specifică animalelor necuvântătoare care se conduc irațional, după simțuri, dar caracterizează şi viața omului pătimaş tocmai datorită acestei iraționalități prin care se lasă condus de simțuri şi instincte. Această iubire trupească se vestejeşte cu vremea, părăsindu-i pe cei despărțiți parțial, care sunt legați unul de altul prin ea. Fiind susținută prin simțuri, ea nu poate lega pe cineva de ceva care nu este prezent, spune Sfântul Maxim Mărturisitorul.

Aceasta nici nu ar trebui să se numească iubire, ci o simplă atracție, o simpatie naturală, simțuală, ea fiind forma cea mai de jos a iubirii. Obiectul ei îl constituie plăcerea, iar atunci când ea nu poate fi satisfăcută sau nu aşa cum o vrea cel pătimaş, ea se autodesființează, dispare, căutând o altă persoană care ar fi capabilă să i-o ofere. Cel care aleargă după o astfel de plăcere, nu înțelege niciodată adevăratul sens şi adevărata valoare şi înălțime a iubirii şi fericirii, de aceea el este un veşnic neîmplinit, suferind de o iubire neîmpărtăşită cum ar vrea el. Un astfel de pătimaş priveşte totul prin ochiul trupesc şi acela întunecat de patimă şi de păcate. Trăieşte viața în sfera ei inferioară, comună animalicului, iraționalului, neînțelegându-i adevărata ei demnitate.

Adevărata semnificație a sentimentelor fireşti de simpatie sau a dragostei naturale este aceea de a fi transfigurate, înduhovnicite, de a vedea persoana celui iubit într-un mod duhovnicesc, ducând spre iubirea adevărată, care nu cade niciodată. Cel care iubeşte natural, firesc, chiar dacă iubeşte curat, nu iubeşte deplin. Pe măsura înaintării în adevărata iubire, pe măsură ce creştinul iubeşte mai mult, iubirea sa devine tot mai curată, mai duhovnicească, curățindu-se de tot ceea ce este pătimaş.

Superioară acestei iubiri este **iubirea rațională**, specifică ființei umane. Ea se manifestă ca o dorință rațională a sufletului față de un lucru sau o ființă pe care o consideră bună şi capabilă de a produce fericire. În această formă a iubirii prevalează motivațiile sufleteşti şi duhovniceşti. Sufletul se eliberează de gândurile josnice,

---

[49] Diadoh al Foticeii, **Cuvânt ascetic în 100 de capete**, în ***Filocalia...***, volumul 1, p. 428.
[50] **Ibidem**, p. 450.
[51] **Ibidem**.

păcătoase, de atracție simțuală, căutând temeiuri duhovniceşti pentru emoțiile trăite de sufletul său. Pe măsura descoperirii şi experierii acestor bogate motivații, iubirea se curăță, se purifică de înțelesurile ei inferioare, trupeşti.

A treia formă de iubire este **iubirea înțelegătoare**, cum o numeşte Calist Patriarhul, adică **iubirea duhovnicească**. Ea este o lucrare care se naşte din Duhul de viață făcător şi se revarsă în inimă "fără voie", ca "o frumusețe mai presus de fire". Ea este o lucrare a lui Dumnezeu în suflet, omul experiindu-o ca pe un dor şi ca pe o unire cu Dumnezeu, în iubire, cu "fermecătoarea frumusețe dumnezeiească"[52].
Aceasta este adevărata iubire. Celelalte sunt doar nişte umbre şi chipuri ale ei[53]. Spre deosebire de iubirea trupească, trecătoare, iubirea duhovnicească nu cade niciodată, căci ea "îi are pururea împreună prezenți spiritual pe cei uniți prin ea, chiar dacă se despart trupeşte unii de alții, neputând fi circumscrisă de timp şi de loc. Căci îşi are existența în minte, care nu se desparte niciodată de obiectul iubirii sau contemplației sale[54].

Sintetizând chiar şi numai aceste exprimări ale Părinților filocalici, vedem că ei vorbesc despre mai multe forme de iubire:

a) Iubirea dumnezeiească, prin care Dumnezeu a creat şi poartă de grijă lumii create prin iubirea Sa.

b)Iubirea duhovnicească, a unei naturi ridicate deasupra firescului. Aceasta conduce către iubirea sau dragostea extatică, pe care o cântă atât de frumos sfinți precum Simeon Noul Teolog, Sfântul Isaac Sirul, Calist şi Ignatie Xanthopol. Pe treptele de cele mai înalte, ea este trăită ca un rod exclusiv al Duhului Sfânt.

c) Iubirea firească sau naturală, care trebuie să fie dezvoltată în iubirea creştină şi să conducă spre cea duhovnicească.

d) Iubirea sensibilă, având ceva irațional în ea, ca o conducere exclusivă prin simțuri.

e) Inferioară chiar şi iubirii senzitive sau sensibile, este, pentru aceşti Părinți asceți, iubirea pătimaşă de sine sau filavtia, expresie a unei naturi umane căzute şi robite.

Arareori, în scrierile filocalice, găsim referiri la iubirea firească sau naturală şi atunci doar tangențial, Părinții arătându-i adevăratul ei sens, de a fi înălțată la adevărata iubire - cea duhovnicească. Oameni cu viață aleasă, autorii duhovniceşti ai Filocaliei privesc viața ca o luptă de eliberare de patimi şi de păcat, în vederea dobândirii nepătimirii - "cerul minții în inimă" şi a "pătimirii îndumnezeirii". Aceasta îi face să vorbească mai mult, în legătură cu dragostea sau iubirea creştină, despre iubirea desăvârşită a lui Dumnezeu, revărsată în lume şi de modul în care se poate ajunge la o măsură asemănătoare, prin lepădarea iubirii de sine şi prin lucrarea virtuții adevăratei iubiri.

---

[52] Calist Patriarhul, **Scrierile lui Calist patriarhul**, în ***Filocalia...***, volumul VIII, p. 305.
[53] **Ibidem**, p. 306.
[54] Sfântul Maxim Mărturisitorul. Scrieri şi epistole...**, p. 56.**

Filavtia (iubirea pătimaşă de sine) - începutul şi maica tuturor patimilor

În scrisul ascetic al Părinților filocalici găsim numeroase sentințe şi condamnări al adresa iubirii pătimaşe de sine sau ***filavtia***. Aceasta este o dragoste irațională, simțuală, dorință de plăcere trupească şi sufletească, fără conştiința putinței sau neputinței realizării lor, o dorință şi un dor infinit, dar fals, de satisfacere a tuturor poftelor pătimaşe, spre fericirea personală.

Referindu-se la păcatul originar şi dându-i o interpretare psihologică şi duhovnicească deosebită, Sfântul Maxim Mărturisitorul consideră că acesta a constat în dorința de autonomie a omului, dorința acestuia de a se conduce singur, în vederea propriei sale plăceri. Încercând să rupă lanțul sau "cercul vicios" plăcere-durere, omul a căutat şi încearcă să se arunce cu toată puterea şi cu brațele larg deschise spre plăcere şi să fugă cu toată puterea de orice i-ar putea provoca tristețe şi durere. Omul a ajuns astfel să iubească plăcerea trupească şi să urască orice formă de durere. Însă, în orice bucurie sau plăcere pentru trup, potrivit unei înalte rațiuni dumnezeiaşti, sufletul suferă, după cum şi nevoința sufletească, ofileşte plăcerile trupului.

Plăcerea şi bucuria trupului înseamnă tristețea şi durerea sufletului, după cum şi bucuria şi fericirea sufletului înseamnă necazul şi durerea trupului. Scopul ascezei creştine nu este distrugerea sau eliminarea bucuriei trupului, ci spiritualizarea şi înduhovnicirea ei, ridicarea trupului la rangul sau la treapta de suport pentru o viață duhovnicească înaltă. Prin aceasta se restabileşte adevărata legătură sau armonie în viața umană, iar trupul îşi redobândeşte autentica sa valoare, de "templu al Duhului Sfânt".

Viața creştină autentică începe cu lovitura dată filavtiei. Numai prin lepădarea ei este posibil progresul duhovnicesc. În acest progres, în această lucrare de înduhovnicire, omul are de luptat cu tot ceea ce este pătimaş şi păcătos, pentru a dobândi şi practica virtuțile creştine, singurele care pot aduce omului adevărata fericire. Plăcerea provocată de patimi este iluzorie, himerică, iar fascinația ei se sfârşeşte odată cu apunerea ei, lăsând în urmă un acut sentiment al nimicului, al zădărniei tutoror eforturilor, atât de încordate, de dobândire şi păstrare a acestei plăceri, o durere sfâşietoare de a se fi terminat. Această "bucurie" trece ca umbra şi ca fumul şi se stinge la cea mai uşoară adiere a unui vânt potrivnic.

Bucuria şi fericirea pe care o aduc virtuțile sunt netrecătoare, nepieritoare. Ele cresc în intensitate pe măsura dobândirii şi lucrării virtuților. O bucurie curată şi luminoasă, ce aduce dorul infinit de viață şi mai înaltă. Este bucuria duhovnicească, dumnezeiească şi ea nu se stinge niciodată.

Pentru a dobândi această bucurie, creştinul trebuie să lupte spre a tăia de la rădăcină toate pornirile sale pătimaşe, egoiste, expresii ale acestei iubiri păcătoase de sine.

"Nimic nu-l împiedică aşa de mult pe creştin de la lucrarea poruncilor - spune Cuviosul Nichita Stithatul - ca atotreaua iubire de sine. Aceasta este piedica înaintării celor ce vor să se sârguiască. Aceasta le pune în minte boli şi pătimiri ale trupului,

greu de vindecat, prin care se răceşte căldura sufletului şi-l înduplecă să se ferească de greutăți, ca fiind vătămătoare unei vieți care vrea să se simtă bine"[55].

Aceasta este filavtia sau "iubirea de sine", adică "iubirea nerațională față de trup"[56]. Ea este "începutul tuturor patimilor"[57] şi cel ce are iubirea trupească de sine e vădit că are toate patimile"[58]. Contrat adevăratei iubiri, filavtia distruge iubirea dintre oameni şi chiar şi sufletul celui robit de ea îl împarte, făcându-l să caute apropierea doar de cei care i-ar putea provoca fericire şi îndepărtarea şi respingerea tuturor celorlalți. Forme ale acestei iubiri pătimaşe de sine sunt iubirea şi nerenunțarea la voia proprie, îndreptățirea de sine, comoditatea în cele duhovniceşti, lenea, încăpățânarea, slava deşartă şi mândria.

Numai ştiindu-i răutățile, Sfântul Maxim Mărturisitorul a putut să ne îndemne: "Păzeşte-te de maica relelor, de iubirea de sine, care este iubirea nerațională a trupului. Fiindcă din aceasta se nasc, după toate semnele, cele dintâi gânduri pătimaşe, care sunt şi cele mai generale: al lăcomiei pântecelui, al iubirii de argint şi al slavei deşarte. Căci acestea îşi iau prilejuri din aşa zisa trebuință neapărată a trupului. Din ele se naşte toată lista patimilor"[59].

Filavtia este o mare autoînşelare, o autoamăgire. Sub forma iubirii de sine, iubim, de fapt, nimicul sau ceea ce este mai rău şi păcătos în noi. Crezând că ne iubim şi îngrijim de noi înşine, de fapt, ne urâm sufletul, trăim în sărăcia trupului, dar cu sentimentul celei mai înalte bogății, trăim pe marginea prăpastiei, trăim golul, cu ideea plinătății. "Prietenia lumii", "iubirea de materie", "iubirea de lume" devine un lanț şi o povară care trage în jos şi îngreunează. Doar iubirea de Dumnezeu şi de poruncile Lui ne uşurează şi ne înalță în viața duhovnicească.

Împotriva acestei trăiri sărăcite de semnificațiile ei adânci, creştinul luptă prin trezie, printr-o paza atentă a tuturor mişcărilor păcătoase, izvorâte din iubirea de sine. Dacă vom reuşi să ne eliberăm de egoismul, egolatria sau egocentrismul nostru, vom da lovituri de moarte nu doar filavtiei, ci tuturor patimilor, căci "cine a tăiat-o pe aceasta, a tăiat deodată toate patimile ce se nasc din ea"[60]. Cel ce a lepădat de la sine pe maica patimilor, spune Sfântul Maxim, uşor leapădă şi pe celelalte, ca mânia, întristarea, pomenirea răului şi cele ce urmează[61].

Ca metode de luptă împotriva acesteia, ascetica ortodoxă ne recomandă nevoințele şi ostenelile trupeşti şi sufleteşti, prin care se sting patimile, trezvia şi paza minții şi a gândurilor, necontenita cugetare la moarte şi judecată, rugăciunea, închinăciunile şi metaniile. Toate acestea duc la dobândirea şi întrețin în sufletul nostru smerita cugetare.

Opusul filavtiei este lepădarea desăvârşită de sine şi de lume, în sensul descoperirii autenticului divin din acestea şi actualizarea lui în deplina "asemănare" cu Dumnezeu. Actul de renunțare sau de lepădare de filavtia, este totdeauna un act de

---

[55] Cuviosul Nichita Stithatul, **Cele 300 de capete... Suta întâia a capetelor despre făptuire**, p. 222.
[56] **Ibidem.**Vezi şi Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Capete despre dragoste. Suta a treia**, p. 114.
[57] **Ibidem**.
[58] **Ibidem**, p. 103.
[59] **Ibidem. Suta a doua**, p. 92.
[60] **Ibidem. Suta a treia**, p. 114.
[61] **Ibidem. Suta a doua**, p. 80.

pocăinţă, prin care omul îşi dă seama de căderea sa şi de efectele acesteia şi se hotărăşte ca în locul iubirii de lume şi de sine să aşeze iubirea de semeni şi de Dumnezeu.
Cel care s-a lepădat de iubirea pătimaşă, iraţională de sine, se înalţă deasupra dragostei sensibile, lucrată prin simţuri, la iubirea naturală sau firească şi, pe măsura curăţirii şi dragostei sale, înaintează, către adevărata iubire - cea înţelegătoare, raţională şi duhovnicească.

Iubirea creştină

Eliberându-se de iubirea pătimaşă de sine, omul Îl descoperă pe Dumnezeu, lumea, semenii şi pe sine şi se experiază ca iubire. Fiecare nouă biruinţă asupra patimilor este o nouă dovadă a iubirii curate. Dragostea naturală şi curată se înduhovniceşte şi devine un mod creştin, comunitar, de a privi lumea şi viaţa.
Cei însufleţiţi de această iubire nu se iubesc pentru frumuseţea trupului, ci pentru bogăţia vieţii lor duhovniceşti, sunt răbdători cu toţi semenii, caută să sporească în iubire cu cei mai înalţi în trăire şi să îndrepte cu dragoste pe cei căzuţi. Ei iubesc lumea şi semenii cu o dragoste mântuitoare. Tot ceea ce vorbesc şi făptuiesc, izvorăşte din iubire, este expresie a iubirii şi îndeamnă la o iubire şi mai înaltă şi curată de Dumnezeu şi de semeni.

Atunci am dobândit adevărata iubire, când iubim pe toţi la fel, şi pe cel bun şi pe cel rău, atunci când nu ne luăm după părerile oamenilor, pe unul iubindu-l, iar pe altul urându-l pentru diferite motive sau pe acelaşi, o dată iubindu-l, altădată urându-l[62]. Dragostea deplină desfiinţează "sfâşierea firii", depăşindu-o în Hristos, încât "cel desăvârşit în iubire şi ajuns la culmea nepătimirii nu mai cunoaşte depsebirea între al său şi al altuia, sau între a sa şi a alteia, sau între credincios şi necredincios, între rob şi slobod, sau peste tot între bărbat şi femeie; ci, ridicat mai presus de tirania patimilor şi căutând la firea cea una a oamenilor, priveşte pe toţi la fel şi are faţă de toţi aceeaşi dragoste"[63].

A iubi creştineşte înseamnă a iubi dumnezeieşte, adică a avea faţă de toţi şi de toate dragostea lui Dumnezeu. Înseamnă a iubi pe toţi oamenii la fel: pe cei buni şi nevoitori, ca pe prieteni; pe cei leneşi şi răi, ca pe duşmani, făcându-le bine, răbdând îndelung şi suferind cele ce vin de la ei, cu nădejdea şi dorinţa de a-i face şi pe aceştia buni şi prieteni, de este cu putinţă. Iar dacă nu, pentru a nu cădea din porunca dragostei şi a nu pierde roadele ei[64].

Iubirea de oameni constă, potrivit Sfântului Simeon Noul Teolog, în "a face bine duşmanilor/ şi în a-i iubi pe ei ca pe prieteni,/ ca pe nişte adevăraţi binefăcători/ şi în a te ruga pentru toţi/ cei ce-ţi voiesc răul; în a acea o iubire lăuntrică egală/ faţă

---

[62] **Ibidem. Suta întâia**, p. 72.
[63] **Ibidem. Suta a doua**, p. 85.
[64] **Ibidem. Suta întăia**, p. 72.

de toți, buni sau răi,/ în a-ți pune sufletul (viața) în fiecare zi/ pentru toți, înțeleg pentru mântuirea tuturor/ pentru a se mântui fiecare, sau toți, de e cu putință”[65].
Semnul iubirii supreme de aproapele este a răbda moartea pentru el, cu bucurie şi a socoti aceasta ca pe o datorie[66].

A iubi pe toți nu înseamnă, însă, a fi şi iubit de toți. Făcând distincția între “prietenia lui Hristos” şi “prietenia față de lume”, Sfântul Maxim Mărturisitorul ne mărturiseşte că “prietenii lui Hristos iubesc din inimă pe toți. Dar nu sunt iubiți de toți. Iar prietenii lumii nici nu iubesc pe toți, nici nu sunt iubiți de toți. Prietenii lui Hristos păstrează dragostea neîntreruptă până la sfârşit; ai lumii, până se ciocnesc întreolaltă din pricina lucrurilor”[67].

Iubirea adevărată înseamnă depăşire de sine şi iertare. Sfântul Maxim Mărturisitorul ne dă următorul sfat: “De vrei să nu cazi din dragostea cea după Dumnezeu, să nu laşi nici pe fratele tău să se culce întristat împotriva ta, nici tu să nu te culci scârbit împotriva lui, ci “mergi de te împacă cu fratele tău” şi venind, adu lui Hristos, cu conştiința curată, prin rugăciune stăruitoare, darul dragostei”[68].

Cel care înaintează pe “drumul iubirii”[69], nu este tulburat de nici un om, fie că este bun, fie că este rău, ci mânat de dorul iubirii de Dumnezeu, caută să se odihnească întru El. Acesta nu întristează pe nimeni şi nu se întristează pentru cele vremelnice. Întristează şi se întristează însă cu singura întristare mântuitoare: durerea pentru păcatele sale şi ale celorlați şi lipsa de pocăință adevărată[70]. Iubim cu adevărat şi în sens duhovnicesc lumea şi semenii, atunci când o privim şi înțelegem cum o priveşte, înțelege, iartă şi poartă de grijă Dumnezeu, când vom avea față de ea aceeaşi înțelegere şi milă, din dorința de a-i mântui.

Adevărata dragoste de Dumnezeu şi de semeni înseamnă a trăi pe pământ “viață îngerească”[71], a prețui pe Dumnezeu mai mult decât lumea întreagă, sufletul mai mult decât trupul, a disprețui slava şi ocara, bogăția şi sărăcia, plăcerea şi întristarea, dar nu numai acestea, ci şi însăşi viața vremelnică şi moartea[72], căci am văzut că iubirea sau dragostea este mai dulce şi mai tare decât viața. Numai o astfel de iubire de semeni conduce către adevărata iubire de Dumnezeu, dar al Duhului Sfânt.

---

[65] Sfântul Simeon Noul Teolog, **Imnele iubirii dumnezeieşti. Imnul 40**, p. 613-614.
[66] Sfântul Petru Damaschinul, **Învățăturile duhovniceşti ale Sfântului Petru Damaschinul**, în ***Filocalia...***, volumul 5, p. 136.
[67] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Capete despre dragoste. Suta a patra**, p. 142.
[68] **Ibidem. Suta întâia**, p. 69.
[69] Cuviosul Isaia Pusnicul, **Două zeci şi nouă de cuvinte. Cuvântul XXI**, în ***Filocalia...,*** volumul XII, p. 167.
[70] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Capete despre dragoste. Suta întâia**, p. 66.
[71] **Ibidem**, p. 67.
[72] **Ibidem**, p. 72.

"Sfânta iubire după har"

Unirea cu Dumnezeu se înfăptuieşte la capătul rugăciunii neîncetate şi este expresie a iubirii desăvârşite, prin aceasta din urmă înţelegându-se suma şi culmea tuturor virtuţilor. Ea se dobândeşte prin nevoinţă şi osteneală în scopul dobândirii totalei nepătimiri şi a cununii virtuţilor - iubirea faţă de Dumnezeu.

În această iubire, se înaintează pe măsura nepătimirii noastre. Ea are un început, care constă în dispreţuirea lucrurilor văzute şi omeneşti. Mijlocul ei este curăţirea inimii şi a minţii, din care ne vine dezvăluirea minţii şi cunoaşterea Împărăţiei cerurilor ascunsă în noi. Iar sfârşitul sau desăvârşirea ei este iubirea deplină a lui Dumnezeu şi dorinţa firească a unirii cu El şi a odihnei în El[73].

Pe această treaptă a vieţii duhovniceşti, dragostea se manifestă ca un rod exclusiv al harului, ca o lucrare exclusivă a Duhului Sfânt. Sufletul, dispreţuind toate cele de jos şi "rănit în întregime de dragostea lui Dumnezeu", încearcă a "ieşire străină şi dumnezeiească"[74]. După ce a văzut limpede firile făpturilor şi raţiunile lor şi a înţeles sfârşiturile lucrurilor omeneşti, nu mai rabdă să fie înăuntrul zidirii şi să mai fie hotărnicit de ceea ce-l mărgineşte. Ci ieşind din hotarele nemărginite ale firii şi ale lumii şi înălţându-se deasupra acestora, pătrunde, într-o "tăcere de negrăit"[75], "în chip negrăit"[76], la cele cereşti, adică în întunericul cunoştinţei lui Dumnezeu şi priveşte, prin iluminarea harului, frumuseţea Celui ce este, în lumina înţelesurilor Înţelepciunii negrăite"[77].

Prin iubirea tot mai deplină de Dumnezeu, omul îşi redescoperă, îşi regăseşte odihna sufletului său, atât de zbuciumat prin ieşirea din albia adevăratei sale vieţi, produsă de păcat. Îl redescoperă pe Dumnezeu ca fiind Subiectul sau Persoana care are faţă de el cea mai curată, frumoasă şi bogată iubire, descoperă şi îşi dă seama că fără dragostea Sa, el este nimic, că viaţa la nimic nu-i foloseşte, este o viaţă searbădă, pustiită şi, în acelaşi timp, creşte în iubirea sa faţă de "Iubirea Cea dintâi" şi "Suprema Dragoste". Văzând cu ce iubire i Se dăruieşte Dumnezeu, omul îi răspunde curat şi sincer, cu ceea ce are el mai bun de oferit lui Dumnezeu - dragostea curată şi rugăciunea neîmprăştiată.

Omul simte această dragoste mai întâi ca "o căldură mai presus de fire şi când vine în cineva fără măsură, face acel suflet să-şi iasă din sine (extaz). De aceea, inima celui ce o simte nu o poate cuprinde şi suporta, dar pe măsura calităţii iubirii venite în el, se arată în el o schimbare neobişnuită"[78].

Potrivit Cuviosului Nichita Stithatul, unde este iubirea de Dumnezeu, acolo este şi pacea puterilor sufletului, curăţirea minţii şi sălăşluirea Sfintei Treimi[79]. Cel care a ajuns la această culme duhovnicească "a cunoscut adâncurile dumnezeieşti şi tainele

---

[73] Cuviosul Nichita Stithatul, **Cele 300 de capete... Suta a doua a capetelor naturale, despre curăţia minţii**, p. 255.

[74] **Ibidem. Suta a treia a capetelor despre cunoştinţă, despre iubire şi despre desăvârşirea vieţii**, p. 329

[75] **Ibidem**, p. 330.

[76] Sfântul Grigorie Palama, **Cuvânt pentru ceu ce se liniştesc cu evlavie. Al doilea din cele din urmă. Despre rugăciune**, în ***Filocalia...***, volumul VII, p. 242.

[77] Cuviosul Nichita Stithatul, **op. cit.**, p. 330.

[78] Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.. Cuvântul XXIV**, p. 137.

[79] Cuviosul Nichita Stithatul, **Cele 300 de capete. Suta a doua...**, p. 255.

Împărăției Lui"[80]. Ajuns la o astfel de dragoste, sufletul nu mai doreşte să rămână aici. Căci dragostea scoate afară frica[81]. La această iubire desăvârşită, Dumnezeu răspunde cu "sfânta iubire după har"[82], cu iubirea extatică, prin care răpeşte pe contemplativ în oceanul iubirii Sale nesfârşite. Această iubire uneşte cu Dumnezeu pentru veacuri nemărginite şi rămâne pururea, crescând mereu mai sus de ea[83].
Aici trăieşte "beția iubirii"[84], într-o stare ce nu poate fi destăinuită, nici explicată[85], o stare care depăşeşte orice judecată şi simțire, orice raționament şi sentiment.

Sfântul Isaac Sirul descrie astfel semnele acestei iubiri şi răpiri extatice: "fața omului se face ca de foc şi plină de farmec şi trupul lui se încălzeşte. Frica şi temerea se îndepărtează de la el şi îşi iese din sine (intră în extaz). Puterea ce ține mintea adunată pleacă de la el şi se face cu un ieşit din minți. Moartea înfricoşătoare o socoteşte bucurie şi niciodată vederea minții lui nu află vreo întrerupere în înțelegerea tainelor cereşti, iar nefiind de față, vorbeşte ca fiind de față, fără să fie văzut de cineva. Cunoştința şi vederea lui naturală încetează şi nu-şi simte în chip trupesc mişcarea lui, care se mişcă între lucruri. Chiar dacă face ceva, nu o simte aceasta deloc, ca unul ce are mintea înălțată în vedere. ªi cugetarea lui parcă e îndreptată pururea spre altcineva"[86].

Un astfel de suflet, aflat în extaz, în focul dragostei de Dumnezeu, "nu se mai simte nici pe sine, nici vreun lucru oarecare. Căci, luminat fiind de lumina dumnezeiească cea nemărginită, părăseşte simțirea față de toate cele făcute de Dumnezeu"[87]. Acum înțelege taina sufletului, care este iubirea şi bucuria ce izvorăşte din aceasta, simțită ca o mângâiere şi o dulceață negrăite, o "beție a dufletului", "beție duhovnicească", beție fericită şi fericitoare. Sufletul se ridică deasupra mărginirii, a limitatului şi contingentului, deasupra vieții şi a morții, odihnindu-se în întunericul supraluminos, prin contemplație şi rugăciunea mai presus de toată lărgimea. El se afundă pentru scurte clipe sau momente în oceanul luminos al iubirii divine, de unde ieşind, împărtăşeşte frânturi din această dragoste, lumii întregi, împodobindu-o şi înmiresmându-o. Acolo descoperă că, într-adevăr, după calitate, dragostea este asemănarea cu Dumnezeu, pe cât poate suporta firea omenească înălțată. Pe această treaptă, "iubirea este adâncul (abisul) luminării"[88], ea dăruind proorocia şi pricinuind minunile[89].

Ea devine o ardere a inimii pentru toată creația, pentru oameni şi pentru toate făpturile. Inima izvorăşte lacrimi de bucurie, dorind ca această stare să nu dispară şi de ea să se bucure cât mai mulți, întreaga lume.

---

[80] **Ibidem. Suta a treia a capetelor despre cunoştință, despre iubire şi despre desăvârşirea vieții**, p. 345.
[81] Sfântul Isaac Sirul, **op. cit. Cuvântul XXXVIII**, p. 204.
[82] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Scrieri şi epistole...**, p. 27.
[83] Idem, **Capete despre dragoste. Suta a patra**, p. 124.
[84] Sfântul Grigorie Sinaitul, **capete foarte folositoare în acrostih**, în ***Filocalia...***, volumul VII, p. 107.
[85] Sfântul Simeon Noul Teolog, **Țelul vieții creştine**. Traducere de Arhimandrit Paulin Lecca după Episcopul Veniamin Mîlov, Editura Anastasia, 1996, p. 164.
[86] Sfântul Isaac Sirul, **op. cit. Cuvântul XXIV**, p. 137.
[87] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Capete despre dragoste. Suta întâia**, p. 62.
[88] Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit. Cuvântul XXX**, p. 430.
[89] **Ibidem**.

Dragostea de Dumnezeu. Pe aceasta o cântă întreaga literatură creştină, culminând cu Sfântul Maxim Mărturisitorul, Sfântul Simeon Noul Teolog, Cuviosul Nichita Stithatul şi Sfântul Isaac Sirul, mistici experimentali, care i-au gustat roadele ei îndumnezeitoare. Emoția, delicatețea şi sinceritatea copleşesc şi înnobilează scrisul duhovnicesc. Omul trăieşte legătura sa cu Dumnezeu la început sub forma unui dor, asemenea dorului miresei de mirele său, a dorinței de a-i fi în preajmă. Lipsa acestuia îi provoacă lacrimi de dor şi de tristețe şi dorința de a-l revedea curând. La fel creştinul, simțind acest dor ființial, fără de încetare sau de slăbire, se curăță sufleteşte pentru a nu i se închide izvoarele harului şi ale iubirii, iar pe măsura acestei curățiri, începe să simtă razele mângâietoare şi dulceața iubirii crescând în sufletul său. Depăşind iubirea pătimaşă, egoistă, de sine, el se înalță deasupra iubirii fireşti sau naturale, către iubirea creştină, duhovnicească şi apoi extatică. Se ridică prin viață curată deasupra formelor de iubire trupească, simțuală, în dorința sa de a dobândi dragostea cea înaltă.

Pe acest drum al iubirii, el se leapădă de prietenia şi iubirea față de lume, iar pe măsura acestei lepădări, creşte în descoperirea şi experierea lui Dumnezeu, a semenilor şi a lumii, ca fiind centru şi raze ale acestei iubiri. În această înaintare pe “drumul iubirii”, el se leapădă de tot ceea ce este trupesc, material, simțual, ajungând să îmbrățişeze lumea şi pe semenii săi cu aceeaşi dragoste şi iertare pe care o are Dumnezeu față de ei. Ajunge astfel să iubească pe toți: buni sau răi, virtuoşi sau păcătoşi, cu aceeaşi dragostea - dragostea desăvârşită, dragostea lui Dumnezeu. Iubirea face din el acum un dumnezeu prin lucrare, de aceea bucuria lui o face extazul, odihna cea fericită în oceanul infinit al iubirii dumnezeieşti. Dorul îşi află împlinirea, lacrimile se curăță, se înduhovnicesc, osteneala şi nevoința îşi găsesc fericita odihnă. Totul, în jurul lui, este lumină şi iubire, el însuşi reflectă această iubire. Lumea devine pentru el locul de manifestare a iubirii desăvârşite, către toți oamenii.

Biciul dragostei

Dacă iubirea este sinteză şi culme a tuturor virtuților, lipsa ei echivalează cu pierderea tuturor acestora şi viețuirea în spațiul apăsător al păcatului şi formelor pe care el le ia în patimi. De aceea, pentru cei ce au dobândit-o, puterea dragostei aduce mângâiere şi bucurie, în timp ce pentru cei ce nu o cunosc în această viață, va fi chin şi durere. Căci, potrivit Sfântului Isaac Sirul, dragostea lucrează în două feluri: pe cei ce au păzit şi împlinit porunca ei îi fericeşte, iar pe cei păcătoşi, care au călcat-o, îi chinuieşte. Chinul gheenei sau al iadului este, potrivit lui, “biciul dragostei”. “ªi ce chin, exclamă Sfântul Isaac, mai amarnic şi mai cumplit decât chinul dragostei! Adică cei ce simt că au greşit față de dragoste suferă un chin mai mare decât orice chin, fie el cât de înfricoşător. Căci tristețea întipărită în inimă de păcatul de dragoste e mai

ascuțit decât orice chin"[90]. Aceasta este împărăția durerii, a întunericului şi a urii, fără de sfârşit.

***

Izvorâte din iubirea lui Dumnezeu, lumea şi omul vor exista atâta vreme cât vor exista suflete "rănite de dulcea săgeată a dragostei de Dumnezeu şi de semeni"[91], cât timp vor exista inimi mânate de dorul de a parcurge până la capăt "drumul iubirii", drumul sau scara virtuților creştine, culminând în iubirea cea mai presus de fire, "iubirea cea după har", care ne uneşte cu Izvorul Iubirii.
În această lume şi viață, însă, oricât am înainta pe acest drum minunat şi îndumnezeitor, rămânem doar pelerini către iubirea desăvârşită. Abia dincolo, în Împărăția iubirii şi a roadelor sale, dacă ne vom strădui încă de aici şi de pe acum, vom cunoaşte mai bine şi mai mult dulceața ei, vom proba adevărul că "dragostea este mai dulce decât viața".

---

[90] Sfântul Isaac Sirul, **op. cit. Cuvântul LXXXIV**, p. 423.
[91] Nichifor din Singurătate, **Cuvânt despre rugăciune**, în ***Filocalia...***, volumul VII, p. 14.

DARUL LACRIMILOR

Viața creştină este o continuă tindere înainte către oceanul de taine al iubirii dumnezeieşti. Pentru omul duhovnicesc, fiecare lucrare are un caracter ascetic, ducând la o tot mai accentuată apropiere de Dumnezeu. Desăvârşirea are un caracter eclesial, dar şi profund interior, fiind experiată în "abis de smerenie", până la "pătimirea îndumnezeirii" sau până la treapta supremă de spiritualizare, de înduhovnicire, până la a deveni dumnezeu prin har, prin participare sau lucrare.

Spiritualitatea acestui urcuş este trăită în interior, astfel încât maximum de sfințenie înseamnă şi maximum de smerenie. Ancorată permanent în mistica eclesială, comunitară, sacramentală, mistica ortodoxă este o continuă devenire întru Hristos, o continuă îmbrăcare în virtute, după modelul Lui, până la statura bărbatului desăvârşit Hristos, adică până la îndumnezeirea noastră şi unirea cu Hristos Cel în Treime.

Mijloacele creştinului de înaintare în această viață harică sunt Sfintele Taine şi mijloacele ascetice şi urmăresc eliberarea de păcat şi patimă şi viețuirea în orizontul duhovnicesc al virtuților, culminând în smerenie şi iubire.

Oglinda acestei înaintări, în care omul îşi vede eforturile sale şi treapta urcuşului său este rugăciunea tot mai curată şi neîncetată, izvorâtoare de lacrimi tot mai transparente din punct de vedere duhovnicesc, mai dese şi mângâietoare.

"Darul lacrimilor" - **donum lacrimarum** - ca şi "rugăciunea neîncetată", de care se leagă, se circumscriu dimensiunii apofatismului specific vieții duhovniceşti răsăritene.

Una dintre învățăturile cele mai de preț ale spiritualității filocalice este cea privind sălăşluirea tainică a lui Hristos şi a Duhului Sfânt, la Botez, în sufletul creştinului. Prin lucrarea virtuților, Hristos devine tot mai vizibil în viața noastră duhovnicească; de asemenea şi harul Sfântului Duh. În caz contrar, lipsa virtuților în viața noastră spirituală acoperă lucrarea dumnezeiască din sufletul nostru [1].
Ori, Calist Patriarhul consideră un semn al simțirii prezenței şi lucrării harului în sufletul nostru, alături de iubirea de aproapele, de blândețe, de bunătate, de îndelunga răbdare, "lacrimile fără durere, pururea curgătoare" [2].
Botezul lacrimilor, spiritualitatea lor, frecvența şi bogăția lor sunt semne privind măsura înduhovnicirii, a spiritualizării ființei noastre, precum şi a transparenței

---

[1] Vezi Marcu Ascetul, **Despre Botez** şi Diadoh al Foticeii, **Cuvânt ascetic în 100 de capete**, în ***Filocalia sfintelor nevoințe ale desăvârşirii***. Traducere, introducere şi note de Preot Profesor Doctor Dumitru Stăniloae, Membru al Academiei Române, Ediția a IV-a, Editura Harisma, Bucureşti, 1993.
[2] Calist Patriarhul, **Capete care au lipsit**, în ***Filocalia...***, volumul VIII, p. 281.

noastre faţă de lucrarea Mântuitorului şi a Duhului Sfânt, în “adâncul nostru de taină”.

Pentru spiritualitatea ortodoxă, lacrimile sunt un dar de preţ, drag, mult cerut şi fundamental în apropierea noastră tot mai deplină de Dumnezeu. De aceea sfinţi precum Simeon Noul Teolog, Ioan Scărarul, Isaac Sirul îi acordă o valoare deosebită în viaţa duhovnicească, lăsându-ne pagini şi îndemnuri duhovniceşti de o frumuseţe şi bogăţie duhovnicească cu adevărat “inspirate”.

Izvorul plânsului şi al lacrimilor duhovniceşti

Părinţii spiritualităţii răsăritene vorbesc despre lacrimi, de la treapta lor cea mai de jos - naturale, trupeşti şi până la lacrimile spirituale, duhovniceşti, în exprimări de o profunzime deosebită, de altfel ca şi adâncimea şi valoarea lor în plan duhovnicesc.

Întâlnim în scrierile filocalice, la care ne referim, explicată originea, natura, felurile lor, precum şi modul de discernere între lacrimile drăceşti sau demonice, cele naturale şi cele duhovniceşti sau spirituale.

O învăţătura constantă a Părinţilor duhovniceşti ai Filocaliei este aceea că la originea lacrimilor naturale se află durerea, urmare a păcatului originar şi a durerii pe care acesta a instalat-o în firea omenească şi perpetuată în noi prin obişnuinţa păcatului. Deci durerea naturală, precum şi plânsul şi lacrimile naturale care o acompaniază, sunt urmări ale păcatului şi ale stării de păcătoşenie.

Acest lucru îl subliniază clar Sfântul Ioan Scărarul care spune că adevărata stare a firii umane este bucuria, veselia, iubirea şi râsul sufletesc. Înainte de cădere, spune el, înainte de călcarea poruncii, nu era durere, precum nu va mai fi nici după înviere, când va fi încetat păcatul. Deci durerea, necazurile, suferinţele, plânsul şi lacrimile naturale sunt urmări ale păcatului. Nu se întâmplă la fel, după cum vom vedea, în cazul plânsului şi lacrimilor duhovniceşti, care, pe treptele lor cele mai înalte echivalează cu un dar sau o harismă excepţională, pe care Dumnezeu o dăruieşte omului, la capătul eforturilor sale ascetice şi mistice. Cu toate acestea, pentru creştin, suferinţa “este mai firească, având în vedere că în fiinţa lui e prezent păcatul şi suferinţa e flacăra care consumă, purifică fiinţa umană de prezenţa păcatului[3].

O primă cauză a lacrimilor o constituie, potrivit Părinţilor filocalici - **frica**[4]. Treapta aceasta este doar începutul drumului spre dobândirea curăţiei şi seninătăţii “văzduhului sufletului”.

---

[3] Profesor Dr. Nicolae Mladin, **Prelegeri de mistică ortodoxă notate de studentul în Teologie Nicolae Streza în anul universitar 1947-1948.** Cuvânt înainte, note biografice şi ediţie întocmite de Preot Iconom Stavrofor Nicolae Streza, Editura Veritas, Tîrgu-Mureş, 1996, p. 117.

[4] Sfântul Maxim Mărturisitorul, în **Ambigua. Tâlcuiri ale unor locuri cu multe şi adânci înţelesuri din Sfinţii Dionisie Areopagitul şi Grigorie Teologul**. Traducere din greceşte, introducere şi note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, Bucureşti, 1983, p. 185, vorbeşte şase feluri de frică: “*Iar frica o împart în şase: în amânare (tergiversare), în ruşine, în pudoare, în spaimă, în groază, în chin. Amânarea spun ei că e frica de acţiunile viitoare; ruşinea, frica de*

Părinţii duhovniceşti se dovedesc şi în această privinţă cunoscătorii adevăraţi, profunzi, atât ai creaţiei lui Dumnezeu - lumea, cât şi ai omului, ai sufletului uman şi ai încordatei lupte pentru dobândirea unirii cu Dumnezeu sau pentru “pătimirea îndumnezeirii”.

Ei vorbesc mai întâi de o **frică** sau **o teamă de lume**. O angoasă, o spaimă pătimaşă, izvorâtă din teama de a nu-şi putea împlini dorinţele privind lumea şi lucrurile ei. Sfântul Maxim Mărturisitorul insistă asupra caracterului pătimaş al acestei frici. Păcatul prim constă, pentru acest Sfânt Părinte, în îndumnezeirea creaţiei, în loc de a acorda cinstea cuvenită Creatorului ei. Omul pătimaş nu are altă grijă decât satisfacerea iraţională a dorinţelor sale păcătoase, prin intermediul lumii. El nu caută altceva decât să-şi realizeze, prin intermediul lumii, dorinţele sale pătimaşe, trăind permanent spaima, pe de o parte de lume, ca de ceva inexplorat deplin, iar pe de altă parte, teama că ea nu va reuşi să-i ofere bucuria sau plăcerea sperată.

Acelaşi Sfânt Maxim Mărturisitorul vorbeşte despre lanţul vicios plăcere - durere, care caracterizează viaţa pătimaşă. Omul cufundat în păcate crede că poate să separe pe una de alta, evitând tot ceea ce i-ar putea provoca durere, şi alergând cu toată fiinţa sa spre tot ceea ce este în stare să-i aducă plăcere. Iraţionalitatea patimii constă tocmai în această focalizare, în această direcţionare a puterilor şi resurselor sale spre dobândirea plăcerii trecătoare.

Experiind insuficienţa, neputinţa şi lipsa de deplinătate a bunurilor şi mijloacelor pe care i le oferă lumea aceasta hilară şi amăgitoare, omul descoperă durerile şi strâmtorările lumii. Iar acestea, în loc să-l spiritualizeze, îl aruncă iarăşi în oceanul şi mai adânc al patimilor, scufundându-l în plăcerile sale ameţitoare şi amăgitoare. Pe omul pătimaş, frica aceasta, în loc să-l întoarcă spre sine şi spre Dumnezeu, îl leagă şi mai mult de lumea iluzorie, îndepărtându-l de la chemările mai înalte ale lui Creatorului său[5].

Omului pătimaş lumea nu i de descoperă în raţiunile ei şi nu este cale de înaintare spre Dumnezeu şi spre fericirea veşnică, ci este o mare învolburată, ale cărei valuri sunt patimile în infinitele lor manifestări şi nuanţe reproşabile. Neînţelegându-i raţionalitatea, omul pătimaş nu se alege din această alergare fără ţintă şi sens duhovnicesc decât cu o îndoită teamă: de obiectul căutat şi de negăsirea lui sau de înşelarea aşteptărilor sale.

Omul duhovnicesc însă a depăşit logica finită, contingentă. Pentru el, după cum arată Sfântul Maxim, contemplarea raţiunilor lucrurilor şi ale Sfintei Scripturi devin căi de apropiere şi de înaintare în viaţa virtuoasă. La el, frica de lume este înlocuită de “consumarea euharistică a creaţiei” şi de frica lucidă de a nu o fi ajutat

---

mustrarea viitoare; pudoarea, frica pentru fapta rea săvârşită; spaima, frica dintr-o chinuire exagerată; groaza, frica din strigăte sau sunete mari, care suspendă simţirea; chinul (angoasa), frica de păgubire, adică de nereuşită. Căci temându-ne de nereuşită, ne chinuim. Unii o numesc şi pe aceasta temere”.

[5] Pr. Prof. Dr. Dumitru Radu, **Trăirea creştină.** Curs pentru doctoranzii în Teologie. 1994-1995, p. 36.

să-şi împlinească, să-şi deruleze toate potenţele ei, imprimate de Dumnezeu prin creaţie.

Omul nu se mai scufundă în lume, ci se înalţă împreună cu ea spre Dumnezeu, într-o "liturghie cosmică"[6].

Frica de Dumnezeu, spre deosebire de angoasa şi spaima provocată de lume, este o forţă spirituală, pozitivă, izvorâtă din căinţă şi întreţinută de ajutorul divin. Spre deosebire de frica de lume, care ne stăpâneşte şi ne paralizează voinţa şi raţiunea, frica de Dumnezeu ne întăreşte voinţa, făcându-ne activi în lucrarea mântuirii.

Acestei frici de Dumnezeu, Părinţii filocalici îi dau mai mult sensul de frică de judecată. Sfântul Antonie, vorbind despre teama de moarte şi despre judecata divină, surprinde într-o exprimare paradoxală dinamismul vieţii creştine autentice: "Moartea, de-o va avea omul în minte - spune el - nemurire este, iar neavându-o în minte, moarte îi este. Dar, continuă el, nu de moarte trebuie să ne temem, ci de pierderea sufletului, care este necunoştinţa de Dumnezeu. Aceasta este primejdioasă sufletului"[7].

Evagrie Monahul recomandă, de aceea, să ne purtăm totdeauna ca şi cum am avea de murit mâine şi, în acelaşi timp, să ne folosim de trup, ca şi când am avea de trăit mulţi ani. Aceasta este adevărata înfrânare.

Alături de teamă, Părinţii filocalici vorbesc de o altă cauză a lacrimilor, în legătură cu cea dintâi - **întristarea**[8]**.**

Întristarea pe care o trăieşte sufletul omului este de mai multe feluri. Sfântul Maxim Mărturisitorul vorbeşte despre o **întristare interioară** şi o **întristare exterioară**, adică despre una ascunsă în suflet şi despre una arătată prin simţire. Cea din suflet se naşte din lipsa bunurilor sufletului, în special cele ale evlaviei. Cea a simţirii se naşte din lipsa plăcerilor trupeşti, pe care omul le caută cu toată puterea, dar nu le poate dobândi în întregime.

Tot Sfântul Maxim face referiri la o **întristare lumească**, o întristare după plăcerile şi ispitele pe care le oferă lumea şi pe care sufletul nu le poate dobândi la intensitatea pătimaşă pe care ar fi dorit-o şi din care izbucneşte plânsul pătimaş; şi la o **întristarea după Dumnezeu**, sursă a lacrimilor duhovniceşti, care este singura folositoare, mântuitoare, căci conduce sufletul către adevărata căinţă. Ea împrăştie, cu

---

[6] Vezi pentru detalii, Hans Urs von Balthasar, **Liturgie cosmique. Maxime le Confesseur**. Traduit de l'allemand par L. Lhaumet et H.-A. Prentout, Paris, 1947.

[7] Sfântul Antonie cel Mare, **Învăţături despre viaţa monahală**, în ***Filocalia...***, vol. I, p. 27.

[8] Sfântul Maxim Mărturisitorul, face în **Ambigua...**, p. 185, următoarele distincţii duhovniceşti, în această privinţă: "*Întristarea iarăşi o împart în patru: în supărare, în necaz, în pizmă şi milă. Supărarea spun că este întristarea ce amuţeşte pe cei în care se iveşte, din pricina trecerii în adânc a cugetării; necazul e întristarea ce îngreunează şi supără din pricina unor împrejurări neplăcute; pizma e întristarea pentru bunurile altuia; iar mila e întristarea pentru relele altora. Dar toată întristarea au spus că e rea prin firea ei. Chiar dacă omul bun se întristează pentru relele altora, pentru că e milos, nu se supără cu anticipaţie, pentru că aceasta premerge voinţei, ci de pe urma unei împrejurări. Dar contemplativul rămâne şi în acestea nepătimitor, unindu-se pe sine cu Dumnezeu şi întristându-se de cele de aici.*"

ajutorul lacrimilor, iarna patimilor şi norii păcatului, linişteşte marea cugetării, dând sufletului străvezime şi transparenţă în cele spirituale.

Această "întristare de laudă" sau "mântuitoare" este hrănită de cugetarea la judecată şi întreţinută de nădejdea învierii. Arma ei de luptă este blândeţea, iar rodul ei este smerita cugetare şi iubirea de Dumnezeu. De aceea, şi este considerată "stăpâna neîndurerată a patimilor", "maica cuvioasă şi slăvită a virtuţilor"[9].

În contrast cu întristarea cea din simţuri, pe care o provoacă şi alimentează patima, întristarea cea după Dumnezeu, ce însoţeşte necazurile sau pătimirile noastre cele fără de voie, are împreunată în firea ei bucuria duhovnicească. Sfântul Casian spune că această întristare din suflet sau din minte "face să se arate în om roadele Sfântului Duh, care sunt: bucuria, dragostea, pacea, îndelunga răbdare, bunătatea, credinţa şi înfrânarea. De la întristarea cea potrivnică - însă - cunoaştem roadele duhului celui rău, adică trândăvia, lipsa de răbdare, mânia, ura, împotrivirea în cuvânt, lenea la rugăciune..."[10].

Un alt motiv al acestei întristări îl constituie, pentru cei începători, **ostenelile virtuţilor** şi **ispita diavolească**. Drumul virtuţii însuşi provoacă întristare, ce duce la smerenie. Din această cauză, Sfântul Isaac Sirul consideră virtutea a fi "maica întristării" celei duhovniceşti, iar drumul virtuţii drumul răstignirii, ale cărui valuri sunt înfricoşătoare şi căi aspre. Virtuţile, ne arată acelaşi sfânt, au împletite în ele întristările şi de aceea, spune el, de voim virtutea, trebuie să ne predăm oricărui necaz.

O altă cauză a acestei întristări este, pentru Părinţii duhovniceşti ai Filocaliei, "**părăsirea**" din partea lui Dumnezeu. Sfântul Maxim vorbeşte de patru feluri generale ale părăsirii: una din iconomia de la Dumnezeu sau din îngăduinţă. Alta spre încercarea şi dovedirea credinţei; alta spre povăţuire duhovnicească şi smerenie şi a patra - lepădarea din partea lui Dumnezeu, ca efect al păcatelor noastre şi al stăruinţei în ele.

Dintre acestea patru, mântuitoare şi plină de bunătate este "părăsirea povăţuitoare" sau "îngăduinţa în scop de povăţuire", care, aflăm de la Sfântul Marcu Ascetul, nu lipseşte sufletul de lumina dumnezeiească, ci caută să aducă în minte adevărata smerenie, prin ascunderea harului şi simţirea neputinţei noastre. Părăsirea aceasta povăţuitoare aduce sufletului întristare multă şi lacrimi numeroase, o deznădejde măsurată şi smerită cugetare.

Întristarea cea după Dumnezeu, despre care vorbeşte Cuviosul Nichita Stithatul, însănătoşeşte şi aduce puterile sufletului la starea lor normală, după fire, iar prin "ploaia de lacrimi", redă sufletului seninătatea.

Deosebită de această părăsire, ca îngăduinţă, Părinţii vorbesc şi de o altă cauză a plânsului şi a lacrimilor noastre - părăsirea în sens de lepădare din partea lui Dumnezeu. Aceasta umple sufletul de deznădejde, de necredinţă, de fumul mândriei

---

[9] Sfântul Maxim Mărturisitorul, **Scrieri. Partea a doua. Scrieri şi epistole hristologice şi duhovniceşti**. Traducere din greceşte, introducere şi note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, EIBMBOR, Bucureşti, 1990, p. 41.

[10] Sfântul Ioan Cssian, **Despre cele opt gânduri ale răutăţii**, în ***Filocalia...***, vol. I, p. 153-154.

şi de mânie, dezumanizând fiinţa umană şi îndepărtându-o de Dumnezeu, de semeni şi de scopul existenţei sale[11].

Tot în legătură cu zbuciumul sufletesc produs de frică şi întristare, Sfântul Ioan Scărarul vorbeşte de "**străpungerea inimii**". Astfel, el enumeră două feluri de străpungeri ale inimii: una mincinoasă, drăcească şi una adevărată, duhovnicească. Rodul străpungerii false, mincinoase, drăceşti alungă plânsul şi lacrimile spirituale şi este închipuirea de sine, slava deşartă sau mândria. Străpungerea adevărată este "durerea neîmprăştiată a sufletului", care meditează neîncetat la cele duhovniceşti, iar rodul ei cel mai de preţ este mângâierea. Cel duhovnicesc ajunge de la străpungerea cea falsă o inimii, la "fericita tristeţe bucuroasă a străpungerii cuvoase"[12].

În general, încercările ne fac mai receptivi, ne sensibilizează la lucrarea harului. Totuşi, experiind existenţial, dramatic această întristare, creştinul adevărat ajunge, ajutat de harul dumnezeiesc să-şi întoarcă privirea de la ceea ce nu are semnificaţie şi sens duhovnicesc, la ceea ca are valoare în planul mântuirii. Lacrimile din întristarea cea după lume sau a lumii, sunt iscate din pricina lipsei sau insatisfacţiei celor vremelnice. De la această angoasă sau frică de lume şi de cele lumeşti, creştinul ajunge printr-o atotînţeleaptă pedagogie divină să cunoască lipsa lor de valoare. Lumea îşi descoperă valoarea sa reală, care este cea duhovnicească. Tristeţea după cele materiale, vremelnice, devine astfel plâns de insatisfacţie faţă de acestea şi pentru bunurile spirituale, netrecătoare. Omul face experienţa limitelor acestei lumi şi a bunurilor ei, trăieşte insatisfacţia sufletească cea mai adâncă în bogaţie. Sensul ieşirii din această criză a spiritului nu o dau decât pocăinţa şi plânsul duhovnicesc, însoţite de nădejdea creştină. Omul se înalţă deasupra lipsurilor cotidiene, căutând să-şi astâmpere setea sa fiinţială de spiritual, de infinit, de Dumnezeu.

Chiar şi în întristarea cea mai adâncă, dramatică, omul credincios are conştiinţa permanentă a ajutorului dumnezeiesc, din care izvorăsc răbdarea şi nădejdea, căci, spune Sfântul Isaac Sirul - "Dumnezeu este aproape de inima întristată a celui ce strigă în necazul lui, spre El. Şi dacă cineva e lipsit de cele trupeşti sau se află în necaz ... Domnul Îşi arată în sufletul lui marea Sa iubire de oameni, potrivit cu asprimea durerilor şi a întristării lui"[13]. Sau, cum spune şi Sfântul Ioan Scărarul, întristarea şi plânsul au împletite în ele, ca mierea cu ceara, bucuria şi veselia[14].

---

[11] Diadoh al Foticeii, **op. cit.**, p. 461.
[12] Sfântul Ioan Scărarul, **Scara dumnezeiescului urcuş**, în ***Filocalia...***, vol. IX, p. 167.
[13] Sfântul Isaac Sirul, **Cuvinte despre nevoinţă**, în ***Filocalia...***, vol. X, p. 139.
[14] Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 178.

"Botezul lacrimilor" - rod al pocăinței permanente

Părinții duhovnicești subliniază în mod deosebit legătura dintre smerenie, pocăință și "darul lacrimilor". Nu atât din punct de vedere natural, firesc, cât mai ales din perspectiva duhovnicească.

Ei pun plânsul duhovnicesc și lacrimile ce le rodește acesta în legătură cu pocăința adevărată, neîncetată. De fapt - spune Părintele Stăniloae, tâlcuitorul autentic al scrierilor filocalice - darul lacrimilor devine îmbelșugat pe treptele mai înalte ale vieții duhovnicești, dar întrucât pocăința fiind permanentă, se intensifică și ea pe treptele mai înalte, nu e greșit ca lacrimile să fie considerate ca stând într-o legătură specială cu pocăința. Apoi ele nu trebuie să lipsească nici din pocăința începătoare, deși e mare deosebire între lacrimile fricii de la început și lacrimile iubirii de pe treptele superioare[15].

În baza acestei legături dintre pocăință și darul lacrimilor spirituale, Părinții vorbesc despre "Botezul lacrimilor", care, potrivit Sfântului Ioan Scărarul este mai de preț decât Botezul cel dintâi, pentru că el ne iartă nu doar păcatul strămoșesc, ci și păcatele personale. De aceea, el consideră pocăința "aducerea aminte - reîmprospătarea botezului" și "împăcarea cu Domnul prin lacrimi"[16].

Sfântul Simeon Noul Teolog subliniază la fel de clar legătura dintre smerenie și plânsul duhovnicesc. În exprimarea lui, smerenia premerge plânsului după Dumnezeu, după care urmează o bucurie și o veselie negrăită. Între smerenie și lacrimi există o legătură interioară: "Cu cât coboară cineva mai mult în adâncul smereniei și se recunoaște ca nevrednic de mântuire, cu atât se întristează mai mult și varsă șiroaie de lacrimi. Iar pe măsura acestora, țâșnește din inima lui bucuria, iar împreună cu ea îzvorăște și crește nădejdea, care face încredințarea despre mântuire mai puternică"[17]. "Și pentru că astfel stau lucrurile - povățuiește Sfântul Simeon - prima voastră grijă, fraților, să fie pocăința, plângerea care este legată de ea și însoțitoarele plângerii care sunt lacrimile; căci nu există pocăință fără plângere, cum nici plângere fără lacrimi, ci acestea trei sunt legate unele de altele și nu pot apare decât împreunate"[18].

Pocăința este "împărătească a virtuților"[19]. În ordinea spirituală, de fapt adevărata ordine, "pocăința învie, plânsul bate la ușa cerului, iar cuvioasa smerenie o deschide"[20].

---

[15] Preot Profesor Dr. Dumitru Stăniloae, **Spiritualitatea ortodoxă. Ascetica și mistica**, EIBMBOR, București, 1992, p. 115.

[16] Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 136.

[17] Sfântul Simeon Noul Teolog, **Cele 225 de capete teologice și practice**, în ***Filocalia...***, vol. VI, p. 62-63.

[18] Idem, **Cuvântarea XXXIII**, P.L. 120, 489 BC, la Mitropolit Nicolae Corneanu, **Patristica mirabilia. Pagini din literatura primelor veacuri creștine**, Editura Mitropoliei Banatului, Timișoara, 1987, p. 200.

[19] Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 298-299.

[20] **Ibidem.**

"Abisul smereniei", izvor al "darului lacrimilor duhovniceşti", este pentru Părinți o stare inefabilă, ce nu poate fi exprimată în limbajul omenesc finit, conceptualizat, ci este experiat ca un dar al harului divin în sufletul omenesc. Această smerenie - învață Ava Dorotei - nimenea nu poate spune prin cuvânt cum este, sau cum se naşte în suflet, de nu o află prin cercare. Dar prin cuvânt nu o poate învăța nimeni. Ea are puterea să atragă harul lui Dumnezeu în suflet[21]. Ea este "dumnezeiească şi de neînțeles"[22], dar cum se naşte ea în suflet şi cum sporeşte ea "nimeni nu a putut spune, nici nu a putut să o priceapă cineva prin cuvânt, dacă nu s-a învrednicit sufletul său să o cunoască pe ea din fapte"[23]. Ea se deprinde prin osteneala trupului şi a sufletului, prin lucrarea poruncilor, iar roadele ei sunt cu adevărat duhovniceşti: rugăciunea curată, plânsul duhovnicesc şi darul lacrimilor.

Înaintarea spre "abisul smereniei", spre desăvârşirea creştină duce în acelaşi timp către izvorul curat al lacrimilor. Cărarea către el este cea a pocăinței de toată vremea sau permanentă, neîncetată, la care se adaugă o undă dulce de sus a iubirii divine, ce ajută eforturile noastre.

Prin urmare, darul lacrimilor este legat de gradul sau nivelul pocăinței noastre, de intensitatea căinței pentru păcatelor noastre şi precum pocăința nu trebuie să înceteze niciodată, tot aşa şi lacrimile nu trebuie să înceteze vreodată, în aspra noastră călătorie spre desăvârşire.

Sfântul Simion exprimă acest adevăr în modul următor: "... să nu zică cineva că este imposibil a plânge zilnic, căci cine vorbeşte astfel afirmă că este imposibil să te pocăieşti în fiecare zi şi răstoarnă întreaga Sfântă Scriptură, ca să nu zic chiar porunca lui Dumnezeu"[24], iar Sfântul Ioan Scărarul ne face următoarea recomandare duhovnicească: "Cere prin plâns, caută prin ascultare, bate prin îndelungă răbdare"[25], în aceasta constând, de fapt, secretul vieții noastre creştine şi al înaintării în ea, căci - spune acelaşi sfânt - "Nu vom fi învinuiți, o, prieteni, la ieşirea sufletului, că nu am săvârşit minuni, nici n-am teologhisit, nici că n-am fost văzători, dar vom da negreşit socoteală lui Dumnezeu că n-am plâns"[26].

Plânsul duhovnicesc cel de fericire făcător

Părinții filocalici vorbesc despre plânsul duhovnicesc şi despre lacrimile harismatice, ca fiind roade ale rugăciunii mai presus de rugăciune, ale rugăciunii neîncetate, în care mintea este răpită de Dumnezeu în adâncul Său de taine.

---

21 Ava Dorotei, **Ale celui între sfinți, părintele nostru Dorotei. Felurite învățături lăsate ucenicilor săi când a părăsit mînăstirea Avei Serid şi a întemeiat cu ajutorul lui Dumnezeu mînăstirea sa, după moartea Avei Ioan, proorocul, şi după tăcerea desăvârşită a Avei Varsanufie**, în ***Filocalia...***, vol. IX, p. 499.

22 **Ibidem**, p. 505.

23 **Ibidem**.

24 Sfântul Simeon Noul Teolog, **Cuvântarea XXXIII**, în **op. cit.**, p. 200.

25 Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 416.

26 **Ibidem**, p. 185.

Ei învață că lacrimile izvorăsc din căldura suprafirească a rugăciunii, roadă şi aceasta a intensității lucrării Duhului Sfânt asupra sufletului celui ce se roagă. Sfântul Simion, mistic prin excelență şi trăitor al acestor stări, descrie astfel acest proces duhovnicesc suprafiresc: căldura rugăciunii naşte foc, iar focul iarăşi căldură şi din amândouă se aprinde flacăra, izvorul lacrimilor. De fapt, flacăra o odrăslesc şiroaiele, iar şiroaiele nasc flacără. Din această flacără, rod al lucrării harice, se nasc lacrimile dorului de Dumnezeu", care dau sufletului "o dulceață negrăită"[27].

O primă distincție pe care o fac ei este între cele două forme de manifestare ale vieții duhovniceşti. În acest sens, Calist Angelicude vorbeşte despre plânsul duhovnicesc, care ar caracteriza viața începătorilor şi despre lacrimile duhovniceşti, specifice celor ajunşi la desăvârşirea prin har: "... precum Dumnezeu şi omul sunt doi, tot aşa sunt două, fie ca gen, fie ca specie, plânsul şi lacrimile. Căci una se deosebeşte mult de cealaltă, măcar că amândouă sunt bune şi dăruite de Dumnezeu şi ne câştigă bunăvoința lui Dumnezeu şi moştenirea hărăzită de ea. Plânsul are ca izvor frica de Dumnezeu şi întristarea, iar lacrimile, dragostea dumnezeiească şi pe Dumnezeu Cel dintâi nu veseleşte firea prea mult, cele de al doilea veselesc mult şi mai presus de fire. Cel dintâi este al începătorilor, cele de al doilea, ale celor ajunşi la desăvârşirea prin har"[28].

Plânsul duhovnicesc este, la aceşti Sfinți Părinți, expresia unei minți şi a unui suflet restaurate în starea de curăție şi reajunse la "simțirea înțelegătoare". El este "străpungerea inimii, cu durerea sufletului, cu mărturisirea greşelilor, cu suspine nevăzute"[29].

Plânsul - ne spune Sfântul Simion Noul Teolog - este îndoit în lucrările lui. Unul este ca "**apa**", care stinge prin lacrimi văpaia patimilor şi curățeşte sufletul de întinăciunea pricinuită de ele. Superior acestuia este plânsul ca "**focul**", care face viu, care reaprinde şi încălzeşte, face înfocată inima şi o înflăcărează de dragostea şi de dorul lui Dumnezeu[30]. La fel, Sfântul Ioan Scărarul vorbeşte despre un **plâns natural**, care izvorăşte de la fire şi unul **duhovnicesc** sau **plânsul neîncetat după Dumnezeu**, care ne scuteşte de plânsul veşnic[31].

Plânsul duhovnicesc este dovadă a tăriei noastre în lupta împotriva păcatelor şi a patimilor. Cel care a dobândit plânsul duhovnicesc, aflăm de la Sfântul Petru Damaschinul, "se face întărit ca o stâncă şi nu mai e clintit de nici un vânt sau val al vieții, ci e pururea la fel, în prisosință şi în lipsă, în bună stare, în cinste şi în ocară... El cunoaşte cu bună pătrundere că toate trec şi cele dulci şi cele dureroase şi că viața aceasta este cale spre veacul viitor şi că chiar dacă nu vrem noi, se fac cele ce se fac şi în zadar ne tulburăm şi ne păgubim de cununa răbdării şi ne arătăm potrivnici voii lui

---

[27] Sfântul Simeon Noul Teolog, **Imnele iubirii dumnezeieşti**, la Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, **Studii de teologie dogmatică ortodoxă**, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1990, p. 509.

[28] Calist Angelicude, **Meşteşugul liniştirii**, în ***Filocalia...***, vol. VIII, p. 382.

[29] Evagrie Ponticul, **Cuvânt despre rugăciune**, în ***Filocalia...***, vol. I, p. 109.

[30] Sfântul Simion Noul Teolog, **Cele 225 de capete...**, p. 64.

[31] Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 172.

Dumnezeu, fiindcă toate câte le face Dumnezeu, sunt foarte bune şi noi suntem neştiutori”[32]. Acest plâns rodeşte în lacrimi.

Tipologia lacrimilor

În general, în spiritualitatea filocalică aflăm referiri la numeroase categorii de lacrimi, care însă, se reduc la trei feluri: drăceşti sau demonice, trupeşti, naturale sau senzuale şi duhovniceşti sau, în limbajul filocalic: diavoleşti, fireşti sau naturale şi duhovniceşti sau harismatice.

Sfântul Ioan Scărarul vorbeşte, mai întâi, despre plânsul şi lacrima firii necuvântătoare. Astfel, el delimitează “lacrima fără înţeles”, care este proprie firii necuvântătoare şi nu celei cuvântătoare[33], dar de care, din nefericire, se apropie de multe ori omul, prin obişnuinţa patimii, care, datorită iraţionalităţii ei şi a întunecării fiinţei noastre, pe care o produce, are ceva animalic în ea, antinatural, ilogic.

Acelaşi Sfânt Părinte, vorbind despre geneza lacrimilor omeneşti, învaţă că acestea pot proveni de la fire, dintr-un necaz potrivnic, din lăudare, din slava deşartă, din curvie, din dragoste, din aducerea aminte de moarte şi din multe altele[34], iar Sfântul Ioan Casianul spune că “lacrimile nu vin totdeauna din acelaşi simţământ, ele nu sunt privilegiul aceleiaşi virtuţi”[35].

Prin urmare, cele trupeşti sau senzuale izvorăsc din dragoste şi din curvie. Cele naturale, de la fire, dintr-un necaz potrivnic, din aducerea aminte de moarte, ca o spaimă nejustificată, nenaturală a omului.

Cele drăceşti sau diavoleşti au ca sursă de cele mai multe ori vicleşugul diavolesc prin care ne face să ne încredem în puterile noastre, prezentându-ne nouă înşine şi altora ca smeriţi, plini de pocăinţă şi cu lacrimi multe de smerenie. De fapt, sub aceste înfăţişări şi prin aceste lucrări, el provoacă în noi, fără să sesizăm, patima slavei deşarte.

Total diferite de aceste două categorii de lacrimi sunt lacrimile duhovniceşti. Aceste lacrimi se dobândesc pe măsura curăţirii şi spiritualizării firii noastre şi sunt un semn al prezenţei şi lucrării dumnezeieşti în inima noastră. Aceste lacrimi, ca de altfel şi pocăinţa şi plânsul duhovnicesc din care izvorăsc, au două direcţii: o privire spre un trecut păcătos, pătimaş şi o întoarcere către un viitor plin de nădejdea iertării şi dobândirii mângâierii şi fericirii veşnice.

---

[32] Sfântul Petru Damaschin, **Învăţături duhovniceşti ale Sfântului Petru Damaschin**, în ***Filocalia...***, vol. V, p. 54.

[33] Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.,** p. 169.

[34] **Ibidem**, p. 174.

[35] Sfântul Ioan Casianul, **Convorbiri cu Părinţii**, IX, 29, P.L. 49, 804 B- 805 A, la Mitropolit Nicolae Corneanu, **op. cit.**, p. 198.

De aceea, ele sunt la început **amare**, iar pe măsura pocăinței și dobândirii iertării, devin tot mai **dulci**. Înmulțirea și îndulcirea lor constituie "un aspect al transfigurării totale a persoanei umane prin harul îndumnezeitor"[36].

Lacrimile întoarse spre trecutul pătimaș sunt **lacrimi de tristețe, de regret** pentru căderea firii noastre umane în starea antiharică a păcatului. Cele îndreptate spre viitor, semn al pocăinței noastre, **sunt lacrimi de recunoștință față de Dumnezeu și de duhovnicească bucurie.**

Unele lacrimi izvorăsc dintr-o inimă care se pocăiește pentru păcatele săvârșite și prin care a distrus curăția Botezului celui dintâi și sunt lacrimi de căință, în fața porților împărăției cerești; altele izvorăsc deja dintr-o inimă curățită, loc și tron al lui Dumnezeu. Unele sunt semnele începutului sau debutului nostru în viața creștină îmbunătățită, celelalte caracterizează treptele tot mai înalte ale acestui urcuș. Cele dintâi consumă și înlătură păcatele, celelalte veselesc.

Din acest motiv, Sfântul Isaac Sirul vorbește despre "**lacrimi care ard**" și despre "**lacrimi care îngrașă**". Cele care ard sunt lacrimi de pocăință, de străpungere adevărată a sufletului nostru. Aceste lacrimi izvorăsc, pe o primă treaptă, din frica de Dumnezeu și de pedepsele pentru păcatele noastre, din frica de moarte și de judecata la care vom fi supuși după moarte. Ele usucă și ard trupul, slăbindu-i partea poftitoare și irascibilă sau, cum se exprimă Evagrie Monahul, ele înmoaie sălbăticia sufletului și conduc spre pocăință și iertare.

Cele care îngrașă curg nesilit, de la sine; ele înfrumusețează și îngrașă sufletul și duc la țara bucuriei. Ele nu mai sunt lacrimi de teamă, de frică, lacrimi izvorâte din frica de pedeapsă, lacrimi de robi, ci lacrimi de aleși ai lui Dumnezeu, lacrimi de bucurie, care hrănesc și înmiresmează viața duhovnicească a credinciosului.

Lacrimile de pocăință, curățitoare, devin, astfel, pe treptele superioare ale rugăciunii, lacrimi de bucurie, de copleșire, de smerenie în fața măreției și bunătății divine. Lacrimile din rugăciune sunt un semn al milei lui Dumnezeu, că pocăința noastră a fost primită.

Sfântul Isaac Sirul vorbește despre un anume progres sau urcuș duhovnicesc real, prin lacrimi, către "pătimirea îndumnezeirii". Inițial, expresie a pocăinței sufletești, lacrimile devin apoi **lacrimi de mulțumire, de recunoștință și smerenie** și se prelungesc, în cei dăruiți de Dumnezeu cu acest dar, în **lacrimi duhovnicești, harismatice**. Acest progres este abia sesizabil la început și dureros, pentru ca apoi să se ajungă la **lacrimile sufletești neîncetate, dulci, premergătoare ale vederii tainelor lui Dumnezeu**.

Mai mult chiar. Potrivit Sfântului Ioan Scărarul, după plânsul său și după felurile lacrimilor sale, credinciosul poate să-și dea seama de treapta de înduhovnicire pe care se află, bineînțeles sub îndrumarea unui duhovnic încercat. Dintre roadele diferitelor trepte ale plânsului duhovnicesc și ale lacrimilor duhovnicești, Sfântul Ioan Scărarul menționează: la cei ce au început viețuirea îmbunătățită, ele duc la înfrânare

---

[36] Kallistos Ware, **Împărăția lăuntrică**. Introducere de Maxime Egger. Traducere din limba franceză Sora Eugenia Vlad, Asociația filantropică medicală creștină Christiana, București, 1996, p. 60.

şi tăcerea buzelor. Celor înaintaţi, le dăruieşte neţinerea minte a răului, iar celor desăvârşiţi - smerita cugetare, setea de necinstiri, foame, necaz de bunăvoie, neosândirea celor ce păcătuiesc, împreună-pătimirea[37].

La cei începători, **lacrimile sunt ascetice, curăţitoare, purificatoare, lacrimi de pocăinţă**. Pe măsura înaintării în lucrarea virtuţilor, acestea se spiritualizează tot mai mult, devenind **lacrimi mistice, contemplative, harismatice, lacrimi ce exprimă bucuria desăvârşită a unirii cu Dumnezeu**.

În general, trecerea de la cele dintâi lacrimi la cele de al doilea fel, sunt considerate a fi semnul trecerii de la starea trupească la cea duhovnicească,de la omul cel vechi şi exterior al păcatului, la omul lăuntric cel nou, duhovnicesc[38].

Sfântul Simion vorbeşte în ***Imnele*** sale despre "**lacrimile de mântuire**", care curăţă întunericul minţii şi conduc către lumina dumnezeiească. El plânge şi se roagă lui Dumnezeu să-i lumineze întunericul, să-i strălucească lumina Sa cea dumnezeiească, iar când acesta se retrage, plânge şi se roagă cu "**lacrimi de dor**" să-i răsară iarăşi, aducându-i pacea sufletului. El se roagă cu lacrimi de dor ca Dumnezeu să nu-Şi ascundă strălucirea feţei Sale, pentru a nu fi acoperiţi de întuneric, înghiţiţi de prăpastie şi pentru ca cerurile să nu ni se închidă[39]. Toată această rugăciune şi plâns duhovnicesc al sale, urmăreşte ca duşmanii să nu se apropie de el, să nu-şi râdă şi să nu-şi bată joc de el[40].

Lacrimile, "ploile de lacrimi", bogăţia şi intensitatea lor sunt semnul apropierii tot mai depline a noastre de Dumnezeu. De aceea, Sfântul Simion vorbeşte despre "multa mângâiere a lacrimilor de fiecare zi"[41].

La început, lacrimile vin rar, greu şi sunt puţine, pentru că inima din care pornesc ele este asemenea unui pământ arid, nedesţelenit şi părăsit, din care nu răsar decât spinii şi buruienile păcatelor şi patimilor. Precum dintr-un astfel de pământ nu pot răsări flori frumos pastelate şi mirositoare pentru că spinii patimilor le înăbuşă, tot

---

[37] Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 165.

[38] Sfântul Simeon Noul Teolog, în **Cuvinte despre nevoinţă...**, p. 437, spune: "*Căci lacrimile s-au pus de cugetare ca un hotar oarecare între cele trupeşti şi cele duhovniceşti şi între pătimire şi curăţie. Până ce nu primeşte cineva darul acesta, lucrarea lui este încă în omul din afară şi nu simte încă deplin lucrarea celor ascunse ale omului duhovnicesc. Căci când începe cineva să lase cele trupeşti ale veacului de acum şi se arată trecând în lăuntrul hotarului acesta ce se află în lăuntrul firii, îndată ajunge la harul acesta al lacrimilor. Şi de la cel dintâi sălaş al vieţuirii ascunse (de la cea dintâi treaptă a ei) încep lacrimiler acestea şi ele duc la desăvârşirea dragostei de Dumnezeu. ŞI cu cât înaintează, cu atât se îmbogăţeşrte în ele, până ce le va bea în mâncarea lui şi în băutura lui din multa lor stăruire. Şi aceasta este semnul neîndoielnic, că cugetarea lui a ieşit din lumea aceasta şi simte lumea aceea duhovnicească. Şi cu cât se apropie omul în cugetarea lui de lumea aceasta, cu atât se sărăceşte în lacrimile acestea. Şi când cugetarea se va lipsi cu desăvârşire de lacrimile acestea, este un semn că omul s-a îngropat în lacrimi*".

[39] Sfântul Simeon Noul Teolog, **Imnul 49**, la Archbishop Basil Krivocheine, **In the Light of Christ. St. Symeon the New Theologian. Life-Spirituality-Doctrine**, St. Vladimir's Seminary Press, New York, 1986, p. 69.î

[40] Idem, **Cateheza 30**, la Archbishop Basil Krivocheine, **op. cit.**, p. 70.

[41] Idem, **Imnul 46**, în **Imnele iubirii dumnezeieşti**, p. 628.

astfel dintr-un suflet pătimaş nu pot izvorî fapte virtuoase sau chiar şi puţinele fapte bune sunt făcute într-un scop pătimaş şi spre slava deşartă.

Doar pe măsura curăţirii pământului sufletului de spinii şi pălămida patimilor, pe acest pământ curăţit şi îngrijit se pot cultiva florile frumoase ale virtuţilor, udate de roua duhovnicească a lacrimilor.

De aceea, la început, lacrimile vin rar şi greu, pentru că în dobândirea lor, sufletul are de luptat cu pământul neîngrijit, părăginit de păcatele personale, de după Botez şi devenit loc al taberei celei rele. În lupta de purificare a sa, omul trebuie să lupte în mod paradoxal, cu el însuşi, cu omul cel trupesc şi vechi al păcatului, către statura sfântului creştin şi tot în mod paradoxal, trebuie să se biruie pe sine. Când va reuşi să-şi curăţe inima de păcate, vor răsări florile virtuţilor, sub roua dulce, ocrotitoare şi mângâietoare a lacrimilor duhovniceşti.

Pe de altă parte, Părinţii vorbesc îndeosebi în legătură cu rugăciunea curată, despre "văzduhul inimii". Această expresie duhovnicească are o semnificaţie adâncă. "Văzduhul inimii" este, de fapt, locul de luptă între păcat şi virtute. Ispita sau momeala diavolească aici este trimisă, nu în "adâncul de taină" al fiinţei umane care, în antropologia filocalică este inima.

Ori, este clar că dintr-un astfel de văzduh, permanent în stare de asediu şi de luptă, străbat către suprafaţă mai ales lacrimile de pocăinţă, de smerenie. Până să ajungă la darul lacrimilor curate, omul trebuie să-şi curăţe acest văzduh de ispite, de gânduri păcătoase şi de orice fel de fantezii, de născociri, să-l simplifice, în sensul de a-l ridica deasupra stării de complicare, de multiplicare şi fragmentare, pe care o provoacă patima. Numai o minte curăţită de înţelesuri pătimaşe, ridicată deasupra acestora, către simplitatea Minţii Celei Una şi coborâtă în inimă, într-o neîncetată rugăciune, dobândeşte, pe deplin, acest dar al lacrimilor curate. Atunci lacrimile nu vor mai avea în ele amestecate durerea cu bucuria, ci plânsul omului duhovnicesc va fi cu adevărat mângâietor şi dulce ca mierea.

Lupta pentru dobândirea plânsului şi a lacrimilor duhovniceşti are deci o pronunţată dimensiune ascetică. Această luptă păstrează însuşirile fundamentale ale oricărei lucrări ascetice: de dezrădăcinare, destrămare, fărâmiţare şi pierdere a patimilor, pentru sădirea şi dezvoltarea în locul lor a virtuţilor. Înaintarea în această viaţă duhovnicească constituie, în acelaşi timp, un progres proporţional de spiritualizare a fiinţei noastre, până la "taina materiei înduhovnicite"[42], când Duhul Sfânt va fi tuturor toate întru totul.

Plânsul după Dumnezeu are deci acelaşi caracter dinamic, precum are întreaga viaţă duhovnicească. El poartă în sine dorul ontologic al omului după Creatorul său. El este definit de Sfântul Ioan Scărarul ca "o tristeţe a sufletului, o simţire a inimii îndurerate care caută pururea nebuneşte pe Cel după care însetează; iar neajungându-L, Îl urmăreşte cu osteneală şi se tânguieşte cu durere, alergând după El"[43].

---

[42] Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, **Teologia Dogmatică Ortodoxă pentru Institutele teologice**, vol. 3, EIBMBOR, Bucureşti, 1978, p. 414.

[43] Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 164.

Viața de sfințenie înseamnă o viață de contemplare apofatică, negrăită, în tăcere a tainelor suprararaționale ale universului duhovnicesc, în stare de rugăciune curată. Pe treptele cele mai înalte ale vieții duhovniceşti, lacrimile se identifică cu rugăciunea neîncetată. Ele sunt legate de ea; izvorăsc din rugăciune şi duc către o rugăciune şi mai curată. Sfântul Simion vorbeşte în numeroase rânduri despre aceste "lacrimi de dor", care duc la contemplația şi unirea cu Dumnezeu.

Adevăratele lacrimi duhovniceşti sunt asemenea lacrimilor Mântuitorului şi conduc către îndumnezeirea ființei umane. Ele sunt nedespărțite de rugăciune şi duc spre unirea cu Dumnezeu. Plânsul şi lacrimile celor desăvârşiți sunt sfinte, ca de altfel orice lucrare a lor. Acestora, plânsul şi lacrimile le devin daruri cu care Dumnezeu a binevoit să le împodobească viața, spre o mai bună cunoaştere a ei, a lor şi a vocației umane sfinte.

Lacrimile duhovniceşti sunt, astfel, expresia rugăciunii interioare, făcută cu participarea întregii noastre ființe. Ele mărturisesc despre un suflet curățit de păcate şi patimi, devenit transparent lucrării harului divin. De aceea, în spiritualitatea ortodoxă, "darul lacrimilor" este legat de darul discernământului duhovnicesc şi al rugăciunii curate. Sfântul Grigorie Palama arată valoarea deosebită a lacrimilor duhovniceşti în atingerea rugăciunii desăvârşite, spunând că aceste lacrimi iubitoare de Dumnezeu "întraripează rugăciunea, luminează ochii minții, păstrează harul Botezului, iar dacă se pierde, îl readuce"[44].

Un semn al acestei spiritualizări a naturii umane este şi împuținarea cuvintelor şi înmulțirea lacrimilor. Pe treptele cele mai înalte ale contemplației, ale *theoriei*, în "rugăciunea mai presus de orice lărgime", în "rugăciunea mai presus de rugăciune", când toată firea tace, contemplând extatic tainele divine, lacrimile iau locul cuvintelor. În locul cuvintelor prin care se invocă iertarea, care totuşi păstrează în ele ceva exterior, trupesc, contemplativul participă în actul de *metanoia* cu întreaga sa ființă, expresia acestei participări depline, integrale constituindu-o lacrimile. Când orice cuvânt tace, despre pocăința şi dragostea noastră de Dumnezeu vorbesc doar lacrimile. Şi dacă tăcerea este taina vieții sau a veacului viitor, cum spune Sfântul Isaac Sirul, atunci lacrimile sunt o arvună, o pregustare din fericirea celor viitoare şi veşnice.

Darul plânsului şi lacrimilor duhovniceşti constituie totuşi un dar rar, dăruit numai celor ale căror eforturi ascetice şi contemplative se apropie de "desăvârşita desăvârşire nedesăvârşită a celor desăvârşiți"[45]. Il menționăm pe Sfântul Atanasie, deşi nu aparține colecției filocalice, dar era bun prieten al Cuviosului Antonie şi care ne confirmă raritatea şi caracterul excepțional al acestui dar duhovnicesc, atunci când ne spune că "nu mulți sunt cei care au harisma lacrimilor, cei care nu se îngrijesc de

---

[44] Sfântul Grigorie Palama, **Cuvânt pentru cei ce se liniştesc în evlavie. Al doilea din cele din urmă. Despre rugăciune**, în ***Filocalia...***, volumul VII, p. 247-248.

[45] Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 419.

trup, cei care şi-au mortificat mădularele, unora ca acestora care sunt deasupra pământului doar li s-a dat plânsul lacrimilor”[46].

La această harismă minunată, se referă şi Sfântul Ioan Scărarul, în cea de-a şaptea treaptă a scrierii sale, spunând că atunci când sufletul a dobândit-o, plânge, lăcrimează şi devine bun fără ca să ne sârguim şi grijim ori să alergăm, deoarece Domnul a venit la noi nechemat şi ne-a dăruit buretele întristării cei de Dumnezeu iubitoare şi răcoritoare a lacrimilor pioase pentru ca să ne putem şterge zapisul greşelilor şi de aceea ne recomandă: “Să păzim deci acest dar al lacrimilor ca şi lumina ochilor, până ce ni se va lua, căci el are mai multă tărie decât sârguința şi gândirea noastră”[47].

Sfântul Isaac Sirul vorbeşte despre o formă specială a acestui dar duhovnicesc, despre “**plânsul dragostei**”, adesea însoțit de semne minunate. Deşi plânsul duhovnicesc, ca de altfel şi lacrimile duhovniceşti, sunt expresii ale dragostei sufletului uman de Dumnezeu şi de desăvârşirea la care El ne-a chemat, Sfântul Simion vorbeşte despre această formă harismatică de trăire, particularizându-o. Dragostea lui Dumnezeu este un foc nestins şi un izvor nesecat care inundă inima credinciosului, făcându-o să rodească focul credinței şi iubirii şi ploaia lacrimilor dulci. Astfel, plânsul de bucurie făcător şi lacrimile sunt picături duhovniceşti din roua cerului, semn că Dumnezeu S-a milostivit de noi, a ascultat rugăciunea noastră şi ne-a primit pocăința.

Pe treptele desăvârşirii creştine, după cum arată Părinții trăitori deplini ai acestor adevăruri religioase, cel ce a dobândit asemănarea cu Părintele său Cel ceresc, dobândeşte “râsul spiritual sau duhovnicesc” față de lume şi de ispitele ei atât de ademenitoare, față de ceea ce nu-i aduce vreun folos duhovnicesc din perspectiva judecății şi a eternității şi este dăruit cu darul “plânsului de bucurie făcător” după tot ceea ce are semnificație în viața aceasta şi în cea viitoare.

Precum există o luptă grea pentru dobândirea lacrimilor duhovniceşti, tot aşa există o luptă încordată de păstrare a lor.

Sfântul Ioan Scărarul avertizează că unii încep de la lacrimile din pornirile contrare sau fireşti şi ajung la cele duhovniceşti, în timp ce alții încep de la lacrimile bune şi sfârşesc la cele rele[48].

De aceea, acelaşi sfânt ne recomandă: “Când ai ajuns la plâns, ține-l cu toată tăria. Căci înainte de a se îmbiba în tine, uşor ți se răpeşte. Şi e topit ca ceara de tulburări, de griji trupeşti, de plăceri şi mai ales de multa vorbărie şi de glume uşuratice”[49]. La această negrijă a noastră de a nu opri izvorul lacrimilor noastre, se adaugă ispitele diavolului, pe care Sfântul Ioan Scărarul îl numeşte de această dată câine. El încearcă să ne îndepărteze de rugăciunea curată şi de lacrimile duhovniceşti,

---

[46] Sfântul Atanasie cel Mare, **Despre feciorie**, XVII, P.G. 28, 272 C, la Mitropolit Nicolae Corneanu, **op. cit.**, p. 207.
[47] Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 172.
[48] **Ibidem**, p. 174.
[49] **Ibidem**, p. 166.

ce o însoţesc, iar când nu reuşeşte, caută să le amestece pe acestea cu gânduri lumeşti şi pătimaşe.

Părinţii ne recomandă să avem discernământ în lucrarea de dobândire a lacrimilor, căci acestea sunt primejduite de diavol.

Am văzut că ei fac mai întâi o distincţie clară între lacrimile diavoleşti sau drăceşti şi celalalte categorii de lacrimi şi tot ei avertizează că aceste lacrimi diavoleşti se pot amesteca cu lacrimile duhovniceşti, întorcându-le de la scopul lor bun şi mântuitor. Sfântul Ioan Scărarul ne cere să nu ne încredem sau să nu credem izvoarelor noastre de lacrimi, înainte de curăţirea desăvârşită[50], căci, spune el - "am văzut picături mici ca de sânge, vărsate cu durere şi am văzut curgând izvoare fără durere. Eu judec - spune el - pe cei ce se ostenesc, mai mult după durerea lor şi nu după lacrimă. Şi cred că şi Dumnezeu[51].

Criteriul de mare discernământ în această privinţă ni-l oferă tot Sfântul Ioan Scărarul: "Nu acela a dobândit adevăratul dar al lacrimilor care plânge atunci când voieşte, ci acela care varsă lacrimi pentru ce voieşte şi nu pentru ceea ce el voieşte, ci pentru ceea ce voieşte Dumnezeu"[52].

Tot ca o ispită a diavolului, sunt menţionate: încercarea de a ne face să ne fălim cu lacrimile noastre sau de a osândi pe cei ce nu le au, ambele ducând la mândrie; sau felul lui de a tulbura plânsul nostru cel mai adânc şi ne a ne şopti că Dumnezeu este nemilostiv şi neîndurător[53]. Toate aceste ispite drăceşti au scopul de a face din maicile virtuţilor, maicile păcatelor şi din mijloacele pricinuitoare ale smereniei, pricini ale mândriei[54].

Plânsul şi lacrimile duhovniceşti, rod al curăţirii fiinţei noastre şi totodată al prezenţei tot mai accentuate a harului în sufletul nostru, redau naturii omeneşti transparenţa ei, din starea naturală, anterioară amestecării sale cu păcatul şi patima, ceea ce îl ajută pe om să se cunoască pe sine, să se vadă pe sine aşa cum este el de fapt - egoist sau iubitor de Dumnezeu şi de semeni - şi să vadă mai clar, mai senin ţinta sau scopul vieţii sale - sfinţenia. "Lacrimile - spune Părintele Stăniloae - spală ochii şi-i fac frumoşi, pentru că spală inima şi o fac transparentă, frumoasă şi nevinovată"[55].

Omul are de înfruntat în viaţă momente dificile, grele. Adeseori acestea marchează un eşec existenţial şi o hotărâre de pocăinţă. Reacţia sa de neputinţă se manifestă în plânsul şi lacrimile fireşti, naturale, curăţitoare care, deşi sunt diferite şi depărtate de lacrimile duhovniceşti, pot deveni cale spre acestea. Însă, după cum exprima Părintele Stăniloae, "numai în Dumnezeu se poate plânge cu plânsul curat. Dar în Dumnezeu nu plânge decât cel ce voieşte ceea ce voieşte Dumnezeu. De aici

---

[50] **Ibidem**, p. 174.
[51] **Ibidem**, p. 171.
[52] **Ibidem**, p. 172.
[53] **Ibidem**, p. 183.
[54] **Ibidem**, p. 184.
[55] Preot Profesor Dr. Dumitru Stăniloae, **Spiritualitatea ortodoxă...**, p. 115.

încă se vede că întâlnirea cu Dumnezeu se înfăptuieşte în stare de plâns, de adâncă înduioşare. Plânsul e un dar al lui Dumnezeu, al întâlnirii cu iubirea Lui"[56].

Prin urmare, evenimentele şi prilejurile pe care El ni le oferă trebuie să fie tot atâtea încercări de spiritualizare a ființei noastre. Iar, pe măsura înaintării şi înduhovnicirii noastre, Dumnezeu ne va deschide şi înmulți izvorul plânsului mângâietor şi al fericitelor lacrimilor curate şi de adevărată viață dătătoare.

De la plânsul firesc, natural şi până la darul plânsului de bucurie făcător, e o cale lungă, aceeaşi cu a rugăciunii, până la treapta de desăvârşire, de rugăciune extatică, iar la capătul lor se află dragostea mântuitoare a lui Dumnezeu. Abia la capătul acestui drum, credinciosul poate exclama asemenea Sfântului Ioan Scărarul: "Adâncul (abisul) plânsului mângâiere a văzut"[57].

---

[56] Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 172, nota 339.
[57] **Ibidem**, p. 181.

TĂCEREA - "TAINĂ A VEACULUI VIITOR"

Experienţa ortodoxă este prin definiţie una apofatică. Apofatismul este o învăţătură dragă Ortodoxiei, preţuită de ea, cu adânci implicaţii în lucrarea practică, în opera ascetică. Teologia şi evlavia creştină răsăriteană vorbeşte, de aceea, atât de insistent de taina creştină. Universul duhovnicesc al Răsăritului este un univers de taine, viaţa însăşi este trăită ca o taină a comuniunii cu Dumnezeu şi semenii, teologia este o taină, Liturghia este locul în care ne întâlnim şi ne unim ca Taina-Hristos. Pe cele viitoare, creştinul le îmbracă cu atributul sau însuşirea de taine, pe care speră şi cere ca Dumnezeu să i le descopere tot mai mult. Comuniunea în viaţa viitoare va fi pentru cei care au ştiut să aleagă partea cea bună încă din această viaţă, o permanentă înalţare în descifrarea şi experierea acestor taine.
Astfel, se vorbeşte, în spiritualitatea ortodoxă, despre un apofatism teologic, cu privire la taina Persoanelor divine şi viaţa lor de comuniune, dar în acelaşi timp şi despre un apofatism antropologic, cu referire la viaţa sufletească atât de bogată a fiinţei umane, create "după chipul" şi "întru asemănarea" cu Creatorul ei, Părintele său ceresc.

În baza legăturii ontologice, a dorului de desăvârşire sau a "pasiunii divinului", cum se exprima Sfântul Grigore Palama, pe care omul, "taină teologică", o poartă în adâncul de taină al sufletului său ca un dor ontologic, ca o sete nemărginită de infinit, omul rămâne nu doar un paradox, într-o ecuaţie reductibilă la câţiva termeni sau necunoscute, pe câteva coordonate, ci o taină a vieţii şi iubirii, în această lume şi viaţă, dar ale cărei sensuri nu le vom afla decât în viaţa viitoare, sub forma comuniunii cu Viaţa cea adevărată, cu Taina şi Iubirea supremă, esenţială.

Până atunci însă, omul experiază o sumă de adevăruri mântuitoare, în funcţie de profunzimea acestui dor al său de sfinţenie, în legătură cu lucrarea sa ascetică, eliberatoare din robia vicleană a păcatului şi de dobândire şi lucrare a virtuţilor. Ori, un semn al înaintării în cunoaşterea tot mai adâncă a acestor realităţi de ordin spiritual, duhovnicesc, culminând în stările de "răpire", cu care Dumnezeu împodobeşte şi încununează eforturile celor ce I s-au făcut întru toate următori, îl constituie lipsa cuvintelor şi înmulţirea lacrimilor[1].

---

[1] Părintele Stăniloae, tâlcuind învăţăturile Sfinţilor Părinţi, vorbeşte în **Teologia Dogmatică Ortodoxă**, despre două grade de apofatism, simultane: apofatismul a ceea ce se experiază, dar nu se poate defini şi exprima şi apofatismul a ceea ce nici măcar nu se poate experia, datorită înălţimii adevărurilor cuprinse. În **Spiritualitatea ortodoxă: Ascetica şi mistica**, Bucureşti, 1992, se referă la trei grade ale acestei trăiri apofatice: apofatismul de gradul întâi sau apofatismul teologiei

Lipsa cuvintelor şi bogăția lacrimilor duhovniceşti sunt semne ale pnevmatizării ființei noastre şi dau dovadă de înălțimea vieții şi experiențelor interioare ale noastre.

Marile iubiri - iar iubirea de Dumnezeu şi de semeni este iubirea şi slujirea supremă a vieții noastre - se petrec în stare de tăcere şi jertfă. Când totul tace, în atmosfera de rugăciune, despre eforturile noastre şi ale lumii, vorbesc în fața lui Dumnezeu faptele noastre, iar când se împuținează cuvintele, bogăția noastră sufletească o arată lacrimile duhovniceşti.

Despre toate aceste realități de ordin duhovnicesc dau mărturie şi pildă Părinții duhovniceşti ai Ortodoxiei, nu doar din timpurile vechi, ci şi mai noi. În mod deosebit, Părinții filocalici, adevărați cunoscători ai tainelor sufletului uman şi ale mântuirii lui, au lăsat posterității în scrierile lor, deşi nu cu o intenție vădită, expresă, un adevărat cod al bunelor maniere duhovniceşti, care ne înlesnesc lucrarea duhovnicească de apropierea unii de alții şi a lumii de Creatorul ei. Sub forma unor sugestii adânci, ele pot da farmec şi frumusețe spirituală vieții noastre duhovniceşti, constituind o cale de aprofundare a universului de taină al legăturii noastre cu Dumnezeu şi cu aproapele şi, în acelaşi timp, un îndemn de a urma această pildă de dragoste şi comuniune cu Dumnezeu şi oamenii.

Viața şi conduita noastră în această lume au sens şi valoare în planul eternității, al vieții veşnice, de aceea se cuvine să dăm dovadă de receptivitate sufletească în aflarea şi deprinderea lor.

Întâlnirile şi convorbirile - din dragoste şi "ca pentru Dumnezeu"

Tăcerea este legată de către Părinții duhovniceşti ai Filocaliei, mai ales de singurătate şi linişte, dar nu numai o singurătate şi linişte exterioară, ca o pază de lume şi de ispitele ei, ci mai ales de o pază interioară a gândurilor şi a minții, de efortul de adunare în sine, de trezvie şi isihie. Monahul, dar şi creştinul obişnuit trebuie să se retragă în sine, să se interiorizeze, să descopere şi să pună în valoare bogăția Împărăției harice a lui Dumnezeu dinlăuntrul său. De aceea, orice ripisire interioară sau exterioară este considerată o ispită, de care trebuie să ne păzim.

Iubitori ai singurătății şi liniştii sufleteşti, deşi sunt austeri în recomandările lor, Părinții filocalici nu sunt împotriva bucuriei pe care o creează comuniunea cu semenii, ci arată că mai presus de acestea, în "abisul" tăcerii, cel duhovnicesc, ale cărui simțuri s-au purificat şi unificat în practicarea virtuții, trăieşte comuniunea şi unirea mai presus de minte cu Dumnezeu.

Aşa se face că Sfântul Isaac Sirul, ne recomandă să evităm întâlnirile şi convorbirile care nu au scop şi folos duhovnicesc, pe considerentul că ele "nu sunt de

---

intelectuale negative; apofatismul de gradul al doilea - apofatismul rugăciunii; şi apofatismul de gradul al treilea sau apofatismul tăcerii, în fața tainei incognoscibile a dumnezeirii.

folos în orice timp”[2], iar Sfinții Varsanufie şi Ioan consideră că nu trebuie să intrăm în vorbă decât dacă suntem provocați, şi nici atunci totdeauna, ci doar când avem de spus un cuvânt duhovnicesc, în măsură să aducă pacea şi liniştea. “Când te întâlneşti cu cineva, spun ei, cuvântul tău să se oprească la binețe. Încolo spune: “Roagă-te pentru mine, merg să îndeplinesc o datorie”. Şi pleacă. Iar de te întreabă el despre vreun lucru, de ştii, spune-i şi treci mai departe; iar de nu ştii, spune-i: “Nu ştiu” şi treci mai departe”[3]. Într-un alt loc ei nuanțează această idee, arătând că motivul pentru care trebuie să vorbim şi să ascultăm pe cineva este iubirea, sau “pentru iubire”, cum le place părinților să spună. Dar şi atunci trebuie să avem grijă ca vorbele noastre să fie duhovniceşti, să nu osândească şi să nu aducă vreo tulburare sau vătămare sufletului[4].

Cuviosul Isaia Pusnicul, referindu-se la valoarea duhovnicească pe care trebuie să o aibă întâlnirile şi discuțiile noastre, ne face următoarele recomandări: “Iar întâlnindu-vă în trecere, să nu vorbiți în deşert, nici să nu îndrăzniți orice, ci fiecare să ia aminte, în frica de Dumnezeu, la sine şi la lucrul său de mână şi la meditație şi la sufletul său în ascuns. Iar când se isprăveşte Liturghia, sau când vă sculați de la mâncare, nu vă aşezați la vorbă lungă, nici la cuvinte despre Dumnezeu, nici despre lume, ci fiecare să intre în chilia lui şi să plângă păcatele lui. Iar de se iveşte trebuința să vorbiți împreună, vorbiți foarte puțin, cu smerenie şi evlavie, gândindu-vă că Dumnezeu ia aminte la voi. Nu vă sfădiți între voi şi nu vorbiți împotriva cuiva, nici nu judecați pe cineva, nu cârtiți împotriva cuiva. Să nu iasă din gura voastră nici o minciună. Să nu vorbiți sau să auziți ceva din cele ce nu vă folosesc”[5].

Monahi prin excelență, Părinții duhovniceşti recomandă, pe cât este posibil, evitarea convorbirilor şi discuțiilor cu femeile pentru că din aceste discuții se pot ivi multe ispite şi pofte. Atunci când nevoile o impun însă, monahului i se cere să nu zăbovească în convorbirea cu ele şi să nu arunce privirea spre ele, ci să se retragă curând spre lucrarea şi ascultarea sa.

Criteriul de mare şi autentic discernământ duhovnicesc este ca atât vorbirea, atunci când este nevoie, cât şi tăcerea, că fie ca “pentru Dumnezeu”, adică avându-L pe El martor. De aceea, “cel ce grăieşte ... fără patimă, bine face, pentru că grăieşte pentru Dumnezeu; şi cel ce vede că va grăi cu patimă şi de aceea tace, bine face, pentru că a tăcut pentru Dumnezeu. Dacă trebuie să grăieşti pentru Dumnezeu, nu te îngriji ce vei grăi, căci făcând aceasta, vei călca porunca (Mt. 10,19). Ci lasă în seama lui Dumnezeu şi El va pune în gura ta ce să grăieşti cu folos. Căci Dumnezeu ştie să ne încingă cu putere pe noi cei slabi şi El te va întări pe tine, frate”[6].

---

[2] Sfântul Isaac Sirul, **Cuvinte despre sfintele nevoințe**, în ***Filocalia sau culegere din scrierile Sfinților Părinți care arată cum se poate omul curăți, lumina și desăvârși***, traducere, introducere şi note de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, volumul X, EIBMBOR, Bucureşti, 1981, p. 301.
[3] Sfinții Varsanufie şi Ioan, **Scrisori duhovniceşti**, în ***Filocalia...***, vol. XI, p. 330.
[4] **Ibidem**, p. 456.
[5] Cuviosul Isaia Pusnicul, **Douăzeci şi nouă de cuvinte**, în ***Filocalia...***, volumul XII, p. 40.
[6] Sfinții Varsanufie şi Ioan, **op. cit.**, p. 312.

Polilogia. Judecarea, bârfirea sau osândirea aproapelui. Minciuna şi mustrarea

Motivul pentru care sunt, de obicei, evitate aceste întâlniri şi discuţii fie cu alţi monahi, fie cu mireni - bărbaţi sau femei - sunt urmările la care pot duce acestea: vorbire multă şi fără rost şi semnificaţie duhovnicească, banală, judecarea aproapelui, bârfirea sau osândirea lui, minciuna sau mustrarea.

Întâlnirile şi discuţiile prelungite ne risipesc, ne împrăştie de la lucrarea cea folositoare sufletului.

Un prim pericol al acestora este multa vorbire sau **polilogia**.
Pe aceasta, Sfântul Ioan Scărarul o numeşte "catedra slavei deşarte"[7] şi o consideră "semnul neştiinţei, uşa clevetirii, călăuza glumelor, slujitoarea minciunii, risipirea străpungerii, născătoarea trândăviei sau pricinuitoarea ei, înainte mergătoarea somnului, împrăştierea minţii adunate în sine, pierzătoarea pazei de sine, răcitoarea căldurii, întunecarea rugăciunii"[8].

Cauzele acestei vorbiri sunt, potrivit Sfântului Ioan Scărarul, reaua obişnuinţă sau deprinderea omului cu ea, lăcomia pântecelui şi, mai ales la cei ce se nevoiesc, slava deşartă deşartă[9]. Ea rodeşte lenea şi prostia[10] pentru că între ceea ce spunem şi ceea ce făptuim există un mare decalaj, al faptelor sensibile, văzute, şi dacă vrem să scăpăm de el trebuie mai întâi să ne înfrânăm pântecele, închizându-ne astfel şi limba şi multa ei vorbire în tăcere.

Alteori, întâlnirile şi discuţiile acestea trebuie evitate pentru că ne pot pune în prezenţa unor oameni înclinaţi spre bârfă şi minciună. În acest sens, Sfinţii Varsanufie şi Ioan ne spun că atunci când cineva începe să bârfească să-i tăiem cuvântul său neziditor şi osânditor şi să conducem discuţia într-o direcţie duhovnicească, folositoare sufletului şi vieţii noastre[11]. Cel ce ascultă cu plăcere bârfele, săvârşeşte acelaşi păcat ca şi cel care le provoacă sau le întreţine şi de aceea cade sub aceeaşi osândă cu bârfitorul[12].

Sfântul Isaac Sirul ne învaţă că în ziua în care am deschis gura şi am clevetit, am bârfit sau am vorbit împotriva cuiva, să ne socotim morţi în faţa lui Dumnezeu, iar toate ostenelile noastre, zidite cu greu, risipite[13].
Ori de câte ori auzim bârfe sau clevetiri despre aproapele noastru, să ne arătam trişti şi nereceptivi la o astfel de convorbire, iar dacă cei ce o provoacă şi o întreţin nu renunţă, să părăsim un astfel de mediu şi atmosferă.

Remediul împotriva bârfei şi a clevetirii vieţii, faptelor şi cuvintelor semenilor noştri, ca şi împotriva bârfelor la adresa noastră nu este altul decât rugăciunea curată de îndreptare şi dragostea faţă de cei în cauză. Numai rugăciunea iubitoare faţă de

---

7 Sfântul Ioan Scărarul, **Scara dumnezeiescului urcuş**, în ***Filocalia......***, volumul IX, p. 204.
8 **Ibidem**, p. 204-205.
9 **Ibidem**, p. 206.
10 Cuviosul Isaia Pusnicul, **op. cit.**, p. 123.
11 Sfinţii Varsanufie şi Ioan, **op. cit.**, p. 520.
12 **Ibidem.**
13 Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 302.

semenii noştri are puterea de a acoperi toate lipsurile, acolo unde ele există. Dragostea creştină este o forță în plan spiritual, ea realizând unitatea de gândire şi faptă a credincioşilor.

Adeseori, clevetitorul îşi clădeşte şi argumentează opinia sa cu ajutorul **minciunii**, a cărei pricină, potrivit Sfântului Ioan Scărarul este vorba multă, gluma prostească şi fățărnicia[14]. Alături de bârfirea sau clevetirea aproapelui nostru, minciuna nu face altceva decât să tăgăduiască prezenţa lui Dumnezeu. Mincinosul are o cutezanță şi o îndrăzneală de a construi şi împleti minciunile în argumentarea părerii sale pătimaşe şi crede că nimic şi nimeni nu îl poate descoperi. Însă cel ce are frica lui Dumnezeu sădită în conştiința sa, glasul divin în om, e străin de minciună, avându-şi conştiința judecător drept şi corect[15].

Atitudinea de presupusă superioritate a noastră față de ceilalți se dovedeşte prin judecarea şi mustrarea lor, care de fapt, fiind expresii ale slavei deşarte şi mândriei, trădează, un accentuat complex de inferioritate mascată.

Părinții spirituali ai Filocaliei ne învață că judecarea altora şi vorbirea lor de rău este un lucru pierzător. Cel care judecă pe semenul său se autoidolatrizează, luând, în închipuirea sa, locul lui Dumnezeu, Dreptul Judecător. Dimpotrivă, omul duhovnicesc acoperă lipsurile şi scăderile pe care le constată la alții, cu dragoste şi smerită cugetare, considerând că păcatele sale sunt mult mai multe şi mai mari şi că trebuie să-l preocupe în mod deosebit curățirea sa, asceza sa.

Nu judecarea aproapelui, ci propria noastră judecată trebuie să ne preocupe în plan moral, spiritual. A judeca pe aproapele, consideră Sfinții Părinți, înseamnă a uzurpa însuşirile şi atributele lui Dumnezeu, Singurul care cunoaşte cu adevărat valoarea eforturilor, a faptelor bune sau rele ale noastre şi Care are dreptul de a lansa o judecată de valoare asupra faptelor lor, de a lua hotărârea de a le răsplăti sau pedepsi. Cel care judecă pe aproapele se aşează în locul lui Dumnezeu, în calitate de judecător şi răsplătitor sau pedepsitor al faptelor omeneşti. Însă, numai Dumnezeu are dreptul de a judeca. Cel care judecă pe aproapele său şi-l vorbeşte de rău, îşi însuşeşte un drept al lui Dumnezeu şi puterea Lui, pe care de fapt nu le are. Se pretinde deci pe sine dumnezeu, fără a fi. Vrea să ia locul Lui, fără a avea dreptul şi fără a o putea face, fără a încerca să dobândească măcar asemănarea cu El[16]. În plus, cel care judecă semenul său trebuie să se aştepte la o judecată mult mai aspră a lui Dumnezeu cu privire la el, ca unul care în locul dragostei a aşezat - judecata, în locul milei - osânda.

Preocuparea esențială trebuie să se îndrepte spre pe noi înşine, pentru realizarea unei tot mai accentuate curățiri de păcate şi patimi a noastră. Atunci când dorim îndreptarea aproapelui, calea de urmat nu este judecata, bârfirea, clevetirea, ci sfatul, ajutorul, dragostea şi mila, asemenea iubirii şi îndurării lui Dumnezeu față de noi şi față de lume.

Nu vederea păcatelor altora contribuie la progresul noastru duhovnicesc şi în definitiv la dobândirea mântuirii, a desăvârşirii, ci preocuparea insistentă față de

---

[14] Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 206.
[15] **Ibidem**, p. 208.
[16] ***Filocalia...***, volumul XII, p. 268, nota 550 a Părintelui Stăniloae.

purificarea, față de curățirea noastră de tot ceea ce este păcătos şi pătimaş, inclusiv în relațiile noastre cu semenii noştri, cu aproapele. Judecarea semenului, nu numai că nu îi ajută duhovniceşte, dar reuşeşte să ne periclitеze şi nouă liniştea, pacea, dragostea şi mântuirea.

De aceea, adevărata cale de îmbunătățire a vieții duhovniceşti a semenilor noştri nu este clevetirea, judecata, minciuna sau mustrarea, ci dragostea jertfitoare, după modelul iubirii divine, cu care a iubit Mântuitorul pe toți oamenii, aducându-Se jertfă tuturor pentru toate. Pentru acest motiv, ca o regulă de bun simț duhovnicesc, Cuviosul Isaia Pusnicul ne recomandă: "Să nu râzi de cineva, de-l vezi greşind. Să nu osândeşti pe omul pătimaş asemenea ție, când lunecă, nici să-l dispreţuieşti bătându-ți joc de el şi spunând fără judecată cele ce nu se cuvin. Căci dacă tu, care ai cunoştință şi eşti priceput, râzi de cel simplu şi îl osândeşti, vei fi şi tu vorbit de rău şi osândit nu numai de cei înțelepți şi cărturari, ci şi de de cei simpli şi de femei şi de copii..."[17].

În astfel de momente, trebuie să ne gândim la dragostea lui Dumnezeu față de noi, Care este îndelung iertător şi răbdător, întârziind ca mânia Sa să se reverse asupra noastră şi care aşteaptă întoarcerea noastră cu pocăință spre adevărata existență fericită - cea duhovnicească.

Un părinte duhovnicesc, chiar şi atunci când trebuie să mustre, nu o face imediat, cu mânie şi tulburare, ci în linişte, cu blândețe şi smerenie, ca un tată iubitor preocupat real de educația fiilor săi şi dornic să-i conducă spre mântuire.

Liniştirea duhovnicească. Paza gurii şi a limbii. Tăcerea - "taină a veacului viitor".

Împotriva tuturor acestor conduite neduhovniceşti, cu privire la semenii noştri, literatura duhovnicească a Răsăritului ortodox ne recomandă o purtare de grijă deosebită mai ales cu privire la eforturile noastre de spiritualizare, de înduhovnicire a ființei noastre, în ansamblul ei.

Cel ce a dobândit liniştea cu privire la el însuşi şi a ajuns să-şi cunoască şi recunoască starea sa de păcătoşenie, nu mai este preocupat atât de mult de căderile altora, ci mai ales cum să se înalțe pe sine din propriile sale căderi şi eşecuri spirituale. Preocuparea pentru izbăvirea semenilor este reală pentru omul duhovnicesc în măsura în care ea îi ajută lui personal şi contribuie la sporul duhovnicesc al întregii creații şi la izbăvirea ei din tirania păcatului de sub legea osândei şi a morții duhovniceşti.

Eforturilor de risipire, în aproximarea stării duhovniceşti a aproapelui şi de judecare a căderilor altora, le iau locul, în viața celor duhovniceşti, eforturile de concentrare şi adunare asupra lor, prin paza minții, a gândurilor, prin trezvie, prin discernământ duhovnicesc şi nu în ultimul rând prin paza gurii şi a buzelor.

Ori toate acestea sunt efecte ale adevăratei **liniştiri duhovniceşti.**

---

[17] Cuviosul Isaia Pusnicul, **op. cit.**, p. 270.

Sfinţii Varsanufie şi Ioan, referindu-se la aceasta, consideră că ea constă în a ne aduna inima în ea însăşi, oprindu-o de la a da şi lua şi de la dorinţa de a plăcea oamenilor şi de la celelalte lucruri[18].

Liniştea face parte din acel "meşteşug duhovnicesc" sau din "filosofia cea privitoare la lume"[19]. Din acest motiv, scriitorii asceţi vorbesc despre "liniştea cea cu dreaptă judecată" şi de câştigul ei de fiecare zi. Sfântul Ioan Scărarul arată că adevărata linişte cuprinde şi trupul şi sufletul. Liniştea trupului este "ştiinţa şi buna aşezare a purtărilor şi a simţurilor"[20], iar liniştea sufletului este "conştiinţa gândurilor şi cugetarea nefurată"[21].

Începutul liniştii stă în "alungarea zgomotelor ca a unora ce tulbură adândul. Iar sfârşitul ei stă în a nu se teme de zgomote, ci în a fi nesimţitor la aceasta"[22]. Adevărata linişte constă în "lepădarea gândurilor şi renunţarea la grijile îndreptăţite"[23].

Bunul înainte-mergător al liniştii este negrija de toate lucrurile. Ea duce la paza inimii şi a minţii, la discernământul duhovnicesc şi la rugăciunea neobosită. Cel ce şi-a făcut linişte în viaţa sa duhovnicească, în mintea şi sufletul său, este "casă a iubirii", blând, cu anevoie de urnit la cuvânt şi nemişcat spre mânie. El este "chipul pământesc al îngerului"[24].

Liniştea duhovnicească nu are sens negativ, de lipsă de gândire sau de orice preocupare, ci are un sens profund duhovnicesc, de "reflexie sau meditaţie ascunsă", cum o numeşte Cuviosul Isaia[25]. Această meditaţie interioară la tainele cele neapropiate şi la bogăţia şi frumuseţile vieţii duhovniceşti păstrează sufletul netulburat şi neclătinat, asemenea unei stânci înfipte în apa învolburată a mării.

Liniştea este "maica pocăinţei", a smeritei cugetări şi a plânsului duhovnicesc[26]. Semnele ei sunt, potrivit Sfântului Ioan Scărarul: mintea neadormită, cuget neprihănit, răpire la Domnul, închipuirea chinurilor, apăsarea de către gândul morţii grabnice, rugăciunea nesăturată, străjuirea nefurată, topirea curviei, necunoaşterea împătimirii, moartea lumii, încetarea lăcomiei pântecelui, îndemn lăuntric la teologhisire, izvor de dreaptă socoteală, lacrima supusă, pieirea multei grăiri şi altele asemenea lor. Semnele opuse ei sunt: sărăcia în bogăţie, creşterea mâniei, îngrămădirea pomenirii răului, micşorarea dragostei, adaos de îngânfare etc[27].

"Darul liniştii", despre care vorbesc Părinţii, este rar şi greu de dobândit, însă cel ce ajuns la linişte, "a cunoscut adând (abis) de taine. Dar n-a ajuns la aceasta - spune acelaşi Sfânt Ioan Scărarul - dacă n-a văzut şi n-a auzit mai înainte zgomotele

---

[18] Sfinţii Varsanufie şi Ioan, **op. cit.**, p. 332.
[19] Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**, p. 393.
[20] **Ibidem**, p. 379.
[21] **Ibidem.**
[22] **Ibidem**, p. 379.
[23] **Ibidem**, p. 392.
[24] **Ibidem**, p. 382.
[25] Cuviosul Isaia Pusnicul **op. cit.**, p. 274.
[26] Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 193.
[27] Sfântul Ioan Scărarul, **op. cit.**., p. 388-389.

valurilor şi ale vânturilor şi n-a fost poate stropit de ele”[28]. Cu alte cuvinte, numai navigatorul care a înfruntat adeseori pericolul şi furtuna poate simţi bucuria şi frumuseţea valurilor liniştite şi a apusului de soare.

Liniştea nu este o simplă lipsă a gândurilor şi ispitelor, ci o luptă încordată, continuă a adevăratei trezvii, o supraveghere atât a mişcărilor din afară, cât şi a celor ce se ridică din sufletul nostru.

Cel ce se păzeşte de a bârfi şi cleveti, a cărui judecată şi mustrare este blândă şi dulce, cel ce a dobândit liniştea sau înfrânarea, a ajuns la **paza gurii şi a limbii.**
“Cel ce iubeşte liniştea, şi-a pus lacăt gurii”, spune Sfântul Ioan Scărarul[29], iar îngrijirea de felul vorbirii şi de puţinătatea, dar bogăţia cuvintelor, “îl face pe om vădit că este făptuitor”[30], în timp ce needucarea lor înseamnă că nu are înlăuntrul său virtutea. Prietenia şi iubirea tăcerii înseamnă apropiere de Dumnezeu. Înfrânarea sau paza gurii “trezeşte conştiinţa către Dumnezeu, când cineva tace întru cunoştinţă”[31]. Cel ce a ajuns la adevăratul sens al tăcerii, cel duhovnicesc, ca adevărata atitudine în faţa tainelor divine, foloseşte cuvintele sacramental, liturgic, în sensul lor fundamental, legat de Logosul divin sau Cuvântul dumnezeiesc. Pentru el, cuvântul este ziditor, având puterea de a lega şi dezlega.

Acesta a ajuns la adevărata tăcere şi s-a învrednicit de adevăratele ei roade duhovniceşti.
Cauzele tăcerii continui şi a păzirii liniştii sunt, potrivit literaturii duhovniceşti a Răsăritului: slava deşartă de la oameni; căldura râvnei pentru virtute; şi convorbirea dumnezeiască înlăuntru, care răpeşte cugetarea. Aceasta este “tăcerea întru cunoştinţă”. Roadele ei sunt rugăciunea, supravegherea gândurilor, deschiderea izvorului plânsului şi al lacrimillor duhovniceşti, prietena liniştii, adaos de cunoştinţă, pricinuitoarea vederilor, înaintare nevăzută, urcuş neobservat[32]. Ea naşte în suflet linişte plăcere şi mulţime de lacrimi.

Adevărata tăcere, “taină a veacului viitor” este o taină şi un dar. Numai în măsura în care este dobândită şi trăită ca “dar” dumnezeiesc, devine oarecum înţeleasă,experiată, deşi taina şi bogăţia ei sporeşte la infinit. Sfântul nu tace pentru că nu ar avea şi nu ar şti ce să spună lumii, ci pentru că ştie atât de multe şi de înalte, dar nu găseşte calea cea mai bună de a le spune, şi aceasta nu dintr-o lipsă a sa, ci datorită nereceptivităţii noastre sufleteşti, urmare a păcatelor. Limbajul exprimă o parte măruntă din adevărul pe care îl trăieşte sfântul. Pentru el cea mai adecvată formă de exprimare a acestor “vederi” este limbajul liturgic, limbajul rugăciunii, lacrimile şi tăcerea mistică. Pentru el, tăcerea este o cunoaştere autentică, în esenţa evenimentelor spirituale. Sfântul acoperă, prin tăcere, faptele sale bune şi faptele rele ale semenilor săi, într-o smerită cugetare.

---

[28] **Ibidem**, p. 383.
[29] **Ibidem**, p. 206.
[30] Cuviosul Isaia Pusnicul, **op. cit.**, p. 122.
[31] Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 30.
[32] **Ibidem**, p. 190.

Pentru Părinţii duhovniceşti orientali, adevărata cunoaştere a lui Dumnezeu şi a adevărurilor despre cele divine, nu are un caracter simplu discursiv, raţional, ci experimental. Cunoaşterea duhovnicească are sensul de experiere, trăire, practicare a învăţăturilor mântuitoare, nu de simplu discurs sau vorbire despre ele. Teologia însăşi este înţeleasă de aceşti Părinţi duhovniceşti ca theoreia şi theopateia, ca vedere şi pătimire a unirii cu Dumnezeu. Iar aceste experienţe de culme ale vieţii duhovniceşti sunt de netâlcuit, inefabile, circumscriindu-se apofatismului tăcerii mistice.

Tăcerea duhovnicească este semnul unei adânci experienţe interioare. Acolo unde o întâlnim, ea este semnul că omul duhovnicesc, adică acela care a dobândit-o, se află într-o lucrare profundă de adunare din rătăcirile şi împrăştierile pe care le prilejuieşte lumea, într-un efort duhovnicesc de descoperire şi experiere a darurilor lumii interioare, a Împărăţiei lui Dumnezeu dinlăuntrul nostru, în care se află Hristos, cetele îngereşti şi Duhul Sfânt.

Tăcerea duhovnicească, deosebită şi superioară mutismului, precum deosebită este lumina de întuneric, este semn că "omul cel interior" are timpul şi viaţa ocupate de vorbirea, de dialogul nu despre Dumnezeu, ci cu Dumnezeu, că mintea sa contemplă cele înalte, inteligibile, suprafireşti. Înălţimea şi bogăţia experienţelor sale duhovniceşti depăşesc logica şi dimensiunea limbajului. El "vede" ceea ce alţii aud prin cunoaştere discursivă, mărginită şi exterioară, fără să încerce să tâlcuiască. Cuvintele sunt pentru contemplativ limitate şi neputincioase să exprime înălţimea acestor realităţi, încât el preferă să nu le ştirbească din farmec şi bogăţie chiar şi prin intenţia de a le exprima în exterior.

Adevărata tăcere, cea "ca pentru Dumnezeu", este expresia unei lucrări duhovniceşti profunde, premiză a unei "vederi" sau "contemplări" duhovniceşti, a "răpirii" şi "extazului" mistic. Din ea izvorăsc daruri duhovniceşti înalte, precum cel al sfatului, al înţelegerii, al înţelepciunii.

Prin urmare, nu cât vorbim contează mai ales, ci cum şi ce fel, căci adevărata tăcere nu înseamnă a tăcea cu gura. Pentru că există unii, aflăm de la Părinţii filocalici, care spun zeci de mii de cuvinte folositoare şi li se socoteşte lor aceasta tăcere, iar altul vorbeşte un singur cuvânt deşert şi i se socoteşte lui ca şi cum ar fi călcat în picioare toate învăţăturile Mântuitorului[33].

"Vorbirea întru cunoştinţă", ca şi "tăcerea întru cunoştinţă", făcute "ca pentru Dumnezeu", cum spun Părinţii, este dovada de mare discernământ spiritual. De aceea, aflăm în literatura duhovnicească a Răsăritului ortodox îndemnuri precum cel al Sfântului Isaac Sirul: "Mai presus de toate, iubeşte tăcerea, că ea te apropie de rod. Căci limba e slabă în tâlcuirea celor dumnezeieşti. Întâi să ne silim să tăcem. Şi din tăcere se naşte în noi ceva ce ne conduce spre tăcere... De începi această vieţuire, nu ştiu câtă lumină îţi va răsări ţie de aici"[34].

Sau, cum ne îndeamnă Cuviosul Isaia Pusnicul: "Ia aminte la tine cu amănunţime şi sileşte-te să te deprinzi cu tăcerea, ca să-ţi dea Dumnezeu puterea să lupţi şi să te deprinzi cu ea. Iar de ţi se iveşte trebuinţa să grăieşti şi faci întâi proba în

---

[33] Sfinţii Varsanufie şi Ioan, **op. cit.**, p. 518.

[34] Sfântul Isaac Sirul, **op. cit.**, p. 189-190.

tine însuți, că este o trebuință binecuvântată şi voită de Dumnezeu, ca mai degrabă să grăieşti decât să taci, deschide gura cu frică de Dumnezeu şi cu cutremur, având fața în jos şi cuvântul cinstitor şi supus. Astfel de te întâlneşti cu cineva, să vorbeşti puțin, din motiv de iubire şi să taci repede. Şi de eşti întrebat despre ceva, ascultă, cât e nevoie să spui şi nu grăi nimic mai mult”[35].

Adevăratele revoluții duhovniceşti sunt interioare, pornesc din interior şi privesc mai mult interiorul, un interior pătimaş, pe care tind să-l înduhovnicească tot mai deplin. Exteriorului, extrovertirii îi ia locul duhovnicescul; introvertirea, ca o preocupare preponderentă de eliberare de păcat şi ancorare în transcendent. Semnele adevăratelor purificări duhovniceşti sunt tocmai lipsa cuvintelor, cărora le-au luat locul, prin curăția lor, lacrimile. Despre o fire izbăvită din robia lumii, în diversele ei forme şi nuanțe, dă mărturie mai ales bogăția şi spiritualitatea lacrimilor noastre. În exprimarea suspinului omenesc după Părintele ceresc şi a neputinței şi eşecului nostru de a fi adevărați fii ai Lui, fără căderi şi fără evitarea unui dialog direct asupra stării noastre duhovniceşti, cuvintele au un rol şi rost limitat. Mult mai mult decât ele pot lacrimile. Bogăția şi spiritualitatea lacrimilor noastre, izvorâte cel mai adesea în stare de pocăință şi rugăciune, dau mărturie despre însemnătatea eforturilor noastre ascetice, despre dorința noastră de a întoarce spatele unui trecut întunecat, ca şi păcatele lui şi de a ne întoarce cu toată ființa noastră spre orizontul infinit şi senin al virtuților, precum şi de a face lucrarea lor.

Dincolo de toate cuvintele, care totuşi, parcă poartă ceva exterior în ele, nu ne reprezintă totdeauna şi nu exprimă autentic trăirile noastre sufleteşti şi duhovniceşti, dincolo chiar şi de râurile şi ploile de lacrimi duhovniceşti, tăcerea este cea care arată adevărata şi cuvioasa atitudine de uimire în fața înălțimii şi bogăției de semnificație a vieții duhovniceşti. Cuvintele sunt “unealta acestei lumi”, însă tăcerea duhovnicească, cea întru cunoştință, semn al preocupării de lumea şi Împărăția interioară, iar pe treptele cele mai înalte ale contemplării, ale theoriei, semn al convorbirii duhovniceşti, rămâne ”taina veacului viitor”, ea putând fiind experiată încă de aici şi de acum, după măsura eforturilor noastre ascetice şi contemplative.

Sensul fundamental al tăcerii, în planul vieții duhovniceşti este acela de a înlesni lucrarea de interiorizare a noastră, de a ne face mai receptivi şi mai preocupați față de Împărăția dinlăuntrul nostru şi la bunurile ei, precum şi asupra modului în care aceste daruri duhovniceşti, care se află în mod tainic în adâncul sufletului nostru, pot fi făcute efective, lucrătoare, spre împodobirea vieții noastre sufleteşti.

Legată de “sfânta smerită cugetare” de darul duhovnicesc al deosebirii sau al discernământului, tăcerea duhovnicească este trăirea autentică a omului, în ceea ce are el profund, esențial, interior. Tăcerea este trăirea adevărată a ființei umane, în structura sa ultimă - teologică. Dumnezeu este taină suprafirească, omul este şi el taină după chipul Tainei upă care a fost creat, iar limbajul tainei este apofatismul, tăcerea adâncă şi smerită.

Semn al interiorizării noastre, autentica atitudine a noastră în fața măreției tainelor lui Dumnezeu, tăcerea rămâne starea specifică a omului duhovnicesc, trăitor

[35] Cuviosul Isaia Pusnicul, **op. cit.**, p. 238.

al realităților spirituale de culme, adevărata ei semnificații şi plinătatea ei de daruri urmând a fi cunoscută abia în viața viitoare, când totul se va umple de duh.

La judecata ultimă, semn al dreptății, iubirii şi bunătății lui Dumnezeu, când toată firea va tace şi doar faptele noastre vor vorbi, cuvintele vor fi neputincioase să ne exprime viața şi faptele noastre. În fața lui Dumnezeu, în fața dreptății şi bunătății, la scaunul judecății, omul va tace, încercând să acopere cu voalul tăcerii cantitatea şi calitatea de nedeplinătate a existenței şi lucrării sale. Atunci, cu toții vom descoperi adevăratul sens al cuvântului, al vorbirii şi tăcerii, al grăirii şi negrăirii, în legătură cu Logosul, Cuvântul divin făcut om, pentru a noi şi pentru a noastră mântuire.

